Diálogo con Nietzsche

Colección dirigida por Manuel Cruz

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

1. **Víctor Gómez** La dignidad
2. **Enrique Gil Calvo** El destino
3. **Javier Sádaba** El perdón
4. **Francisco Fernández Buey** La barbarie
5. **Gabriel Albiac** La muerte
6. **Aurelio Arteta** La compasión
7. **Carlos Thiebaut** Vindicación del ciudadano
8. **Tzvetan Todorov** El jardín imperfecto
9. **Manuel Cruz** Hacerse cargo
10. **Richard Rorty** Forjar nuestro país
11. **Jürgen Habermas** La constelación posnacional
12. **Serge Gruzinski** El pensamiento mestizo
13. **Jacques Attali** Fraternidades
14. **Ian Hacking** ¿La construcción social de qué?
15. **Leszek Kolakowski** Libertad, fortuna, mentira y traición
16. **Terry Eagleton** La idea de cultura
18. **Günther Anders** Nosotros, los hijos de Eichmann
19. **Gianni Vattimo** Diálogo con Nietzsche

Gianni Vattimo

Diálogo con Nietzsche

Ensayos 1961-2000


Barcelona • Buenos Aires • México

Título original:
Dialogo con Nietzsche
Publicado en italiano, en 2001,
por Garzanti Libri, Milán

Traducción de Carmen Revilla
Introducción de Teresa Oñate

Diseño de
Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-1182-9
Depósito legal: B-47.338/2001

Impreso en A&M Gràfic, S.L.,
08130 Sta. Perpètua de Mogoda
(Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A los estudiantes y colegas
del Kolleg Nietzsche de Weimar

SUMARIO

Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo

Mi sufrimiento y mi compasión –¡Qué importan!
¿Aspiro yo acaso a la felicidad? *¡Yo aspiro a mi* obra!
¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca,
Zaratustra está ya maduro, mi hora ha llegado:–
Ésta es mi *mañana,* mi *día comienza:*
¡asciende, pues, asciende tú, gran mediodía!–

Así habló Zaratustra, y abandonó su caverna, ardiente y fuerte
como un sol matinal que viene de oscuras montañas

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

1. Después de Nietzsche: el renacimiento postmetafísico de la filosofía como ontología hermenéutica

Precisamente y en gran medida, gracias al corpus y al trabajo teórico del filósofo Gianni Vattimo, nos resulta ampliamente posible reconocer hoy, en el fenómeno de la múltiple y diversa referencia común a F. Nietzsche, la esencia diferencial de nuestra epocalidad hermenéutica. La esencia como proveniencia, entonces, de una epocalidad racional, cultural, artística y política, a la que, de modo característicamente problemático, podemos llamar precisamente *nuestra*, como condición postmoderna en tanto que postmetafísica y posthistoria: sus raíces puestas críticamente en cuestión. En efecto, hoy sabemos mejor, gracias a Vattimo, y a su *Diálogo con Nietzsche*, que si un mismo rizoma –la *ontología hermenéutica de Nietzsche*– recorre las series del pensamiento crítico y alternativo occidental, sobre todo a partir del *Nietzsche* de Heidegger de 1961,[1] es porque un conjunto de problemas nietzschea-

1. Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Barcelona, Destino, 2000.

nos bien determinado –desde el estatuto hermenéutico de la realidad y el lenguaje, al nihilismo, el ultrahombre, la voluntad de potencia, el eterno retorno, la verdad y mentira más allá del bien y del mal, o la intempestividad de la filosofía, etc.– se muestra activamente capaz de reconectar y desconectar entre sí los archipiélagos del pensar contemporáneo, circulando a través de sus redes, sus interferencias y las tradiciones de sus abiertos pasados posibles.

Ya sea, pues, enlazando o dividiendo, ya facilitando dispositivos transversales, efímeros o necesarios, el rizoma-Nietzsche localiza y mide los pronunciamientos y silencios del pensar contemporáneo al señalar las resonancias del disenso, los debates y las síntesis disyuntivas, tanto como las prosecuciones alteradas y los encuentros diversos de las praxis, los linajes, los grupos y los plurales enfoques o campos, que permiten situar el trazado de su misma superficie de inscripción en devenir. Y si la topología abierta por tal límite convergente *–la topología de los hijos de Nietzsche–*, resulta ser, en virtud de su compleja unidad referencial, justo lo contrario de una babel desarticulada y, más bien, siempre de nuevo, un *ars combinatoria* de crítica precisión y posibilidad inagotable, ello se debe, al parecer ya, a que las investigaciones, conversaciones, discusiones e intervenciones de los hijos de Nietzsche expresan la viveza y el rigor inusitados de una reproposición actual de la racionalidad filosófica, como racionalidad hermenéutica, sin más. Una nueva resurrección de la filosofía *tout court*, que se vuelve a alterar por la heraclítea vigilia ígnea de la *Nietzsche Renaissance*, dando lugar al renacimiento de la filosofía ontológica tras la muerte de Dios.

Que la Escuela de Franckfurt, y sobre todo W. Benjamin, entre en conexión con J. F. Lyotard, no resulta tan sorprendente, pero que su crítica del capital entronque, desde posiciones postmarxianas y postanalíticas, con la crítica de la metafísica positivista de la historia y del sujeto, que siguiendo al *Heidegger urbanizado* desenvuelven también, diversamente, la pragmática comunicacional de K. O. Apel o la nueva retórica y la nueva filosofía de la praxis abiertas por la hermenéutica de G. H. Gadamer y sus discípulos, es algo que sólo la problemática referencia nietzscheano-heideggeriana permite establecer y advertir. Del mismo modo, y a través del tejido generado por el *diálogo con Nietzsche* en Occidente, se conectan entre sí y con la hermenénéutica postmetafísica y posthistórica las diversas posiciones de la metapolíti-

ca y la pragmática de M. Riedel o Q. Racionero; los *a priori* epistémico-epocales de M. Foucault, la hermenéutica dialógica de P. Ricoeur, J. M. Navarro y P. Aubenque o la topología del moderno de V. Vitiello.
Así también se cruzan las investigaciones de F. M. Marzoa en materia de ontología hermenéutica sobre la génesis del lenguaje metafísico o las de Tomás Calvo Martínez sobre la hermenéutica griega; la deconstrucción de Derrida y los derridianos (en España de muy diversa manera representados por Cristina Peretti y Patricio Peñalver) con la ontología del límite de Eugenio Trías, la hermenéutica de los residuos de F. Duque, la hermenéutica tipológica de M. Cacciari, y el esquizo-análisis político de F. Guattari...; instancias éstas, entre otras muchas, todas las cuales podrían multiplicarse, pero que pueden discutir y ser puestas a debatir entre sí, con implicaciones de complejidad e intensidad crecientes, aun siendo a veces tan distantes, gracias a los problemas abiertos por la referencia Nietzsche-Heidegger y su crítica, también distinta en cada caso. Así lo consignan los textos de Gianni Vattimo. Por lo mismo entran en juego, junto con la hermenéutica debolista de G. Vattimo, la ontología de las diferencias de G. Deleuze, el feminismo alternativo de J. Butler, E. Ann Kaplan y G. Colaizzi, o la ontología estética postmoderna de T. Oñate. O sea: que desde las ontologías alternativas más o menos radicales hasta las pragmáticas de corte *literario-político* que desenvuelven, por ejemplo, Rorty, Dreyfus, Rabinow, etc., un mismo-diferencial en discusión recorre el pluralismo creativo de los hijos de Nietzsche, inscribiéndose en la *Wirckungsgeschichte* de la ontología hermenéutica actual.

Por lo que se refiere al *Nietzsche español*[2] –que está demandando un volumen en el cual ya estoy trabajando– habría mucho que decir, pero cabe destacar aquí, además de las referencias nietzscheano-heideggerianas postmetafísicas indicadas, algunos trabajos de los estudiosos centrados en el texto y la comprensión de la obra de Nietzsche: Andrés Sánchez Pascual, al que debemos, en primer lugar, la excelente versión

2. Hasta el momento disponemos, destacadamente, de estos dos textos: Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967. Eugenio Trías y otros: *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.
Ténganse en cuenta también las publicaciones sobre Nietzsche de Fernando Savater, contextuadas en el marco de las necesidades sociológico-políticas de la transición democrática española y, antes que éstas, las de Luis Jiménez Moreno, que permiten reconstruir ese clima especial, de impronta humanista e inquietud religiosa, propio de las «lecturas repúblicanas» de Nietzsche, desde Ortega a Unamuno.

de *nuestro Nietzsche*, en un cabal castellano; Diego Sánchez Meca, que desbroza cuidadosamente las líneas espirituales y literarias de Nietzsche; y Remedios Ávila Crespo, que entiende la alegría y la inocencia del alma trágica de Nietzsche, desde la herida de ese azar milagroso que es Granada. Ellos y tantos otros, muchos de los cuales se cuentan, significativamente, entre nuestros filósofos y estudiosos más jóvenes.[3] No es de extrañar, si se tiene en cuenta que las voces más creativas del pensamiento español vivo pertenecen a la referencia nietzscheano-heideggeriana mencionada. Pero aún cabe indicar algo más, discutiendo con lo que Gianni Vattimo en su *Diálogo con Nietzsche* dibuja como rasgos hermenéuticos de las recepciones italianas, francesas y alemanas del *Nietzsche europeo*, y es que el *Nietzsche español*, y más ampliamente el Nietzsche hispano, recoge respectivamente los sesgos crítico-políticos, estético-literarios y ontológico-lingüísticos de estas tres hermenéuticas, correspondiendo a ellas con una intempestividad insólita para la Europa cristiana y moderna, *urbanizada*, que se traduce, a partir del multiculturalismo y el mestizaje constituyentes de nuestras culturas, en una libertad de perspectiva pluralista tan honda que no es sólo transcultural, sino también transhistórica y transteológica, a la altura de las exigencias nietzscheanas más arduamente racionales, políticas y espirituales, que hacen falta en la extrema dificultad de nuestra condición postmoderna. Ventajas *desterritorializadas* de los márgenes y los lugares fronterizos, a favor de la transformación del presente en *otro comienzo*.

Cabría, desde luego, pensar que la cuestión del *efecto-Nietzsche* estriba en que su ontología hermenéutica, puesta en discusión, actúa desdibujando las distribuciones de *las racionalidades estancas* ilustradas, aisladas entre sí, lo cual ha permitido ya a la crítica política empalmarse con la ontología del lenguaje y a ésta con la ontología estética del espacio-tiempo y de las praxis artísticas y tecnológicas; a la ontología de la acción con las racionalidades epistémicas, las religiosas, las

3. Se han de consignar aquí los excelentes trabajos postmodernos de Manuel Barrios y Juan Antonio Rodríguez Tous, que pertenecen ya a mi generación: la de los nacidos en torno a los años 60. Véase: E. Trías: «El lugar de la filosofía. Formas de la razón contemporánea». Diario *El Mundo*. «El Cultural», 17-23 Octubre de 2001, págs. 24-25.
Véase también de José Vidal Calatayud el colectivo: *Reflexiones sobre arte y estética. En torno a Marx, Nietzsche y Freud*, F.I.M., Madrid, 1998, donde figura un escrito nietzscheano mío, que me permito recomendar sobre todo a las mujeres libertarias: «Feminismo alternativo y postmodernidad estética», págs. 80-113.

simbólicas y las antropológicas, como diferencias enlazadas de las culturas en general. Esto por no detallar los cada vez más amplios movimientos libertarios nietzscheanos, que no han dejado de sucederse desde Mayo del 68.

Basta con abrir cualquier libro de G.Vattimo para *entrar por el medio* (como decía G. Deleuze) en estas discusiones, que registran, con el rigor matizado de una ligereza exquisita, los complejos debates del pensamiento contemporáneo.[4] Que Vattimo permita comprender la confluencia articulada de los mismos, invitando al lector a situarse entre los interlocutores polémicos, con una facilidad tan asombrosa, sólo la magia de la cortesía y *phylía* de Vattimo han sabido lograrlo en nuestros días, y precisamente a medida que se trazaba el mapa vivo de *los hijos de Nietzsche*. La indispensable contribución de G.Vattimo a la delimitación y coherencia crítica de la ontología hermenéutica pluralista como *koiné* de nuestra epocalidad posmetafísica diferencial es, por eso, lo primero que querría subrayar esta *introducción mía*, al *Diálogo con Nietzsche* de Gianni Vattimo. Y si ello es debido, lo es porque en la acción hermenéutica concreta que pone en curso coherentemente el trabajo teórico de comunicación, traducción, transmisión y discusión de G. Vattimo, se da y se encuentra, en mi opinión, la más acertada *introducción activa* posible al pensar de los problemas de la filosofía contemporánea, tal como ésta lo es desde la *doble determinación indisociable* que le asignara Nietzsche, y explicitara Heidegger, al constituirla como hermenéutica en tanto que crítica de la cultura y como hermenéutica en tanto que ontología alternativa a la metafísica y sus violentas historias. Quizá no tan interminables, si ambas dimensiones de la hermenéutica se dejan constituir y transpropiar por el acontecer que las vincula. Recordemos y pongamos en común las acepciones en juego: «*Onto-logía*» o lenguaje *(lógos)* como lugar donde se da el ser (*óntos*); lenguaje *del* ser, indisociable del ser *del* lenguaje para todo aquí y ahora. «*Meta-física*» como no-lugar (*a-tópos*) del más allá del

4. Contamos con una bibliografía completa de la obra publicada por G.Vattimo hasta hoy, que he preparado gracias a sus propios archivos y bajo sus indicaciones, y puede encontrase en mi Prólogo a la edición castellana de G. Vattimo: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990, hasta esa fecha; desde entonces hasta ahora la podemos encontrar en T. Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid, Alderabán, 2000.

lenguaje y de la *naturaleza*. Más allá y después de todo aquí y ahora. En esa tensión crítica: la de la ontología como alteración de la metafísica, se inscribe la filosofía hermenéutica.

Así pues, y por ahora, la postanalítica, el postmarxismo, el postestructuralismo, el psicoanálisis crítico, la antropología transcultural, las hermenéuticas de la filosofía práctica y la nueva retórica, las ontologías estéticas, el pensamiento trágico, las neopragmáticas racionales, el debolismo, los simbolismos, las metapolíticas, los feminismos y los movimientos alternativos, además de todos sus múltiples cruces posmodernos, están ya operando desde dentro de la ontología hermenéutica abierta por la *Nietzsche Renaissance*.[5]

2. La hermenéutica como crítica de la cultura, contra la violencia de la metafísica

Una *Nietzsche Renaissance*... Un renacimiento actual del pensamiento filosófico crítico, tan alegre, profundo, creativo y contradogmático como siempre ha sido la filosofía no-metafísica, *desde su nacimiento* preplatónico: el de *la filosofía en la época trágica de los griegos*. El renacimiento, pues, del mismo radical de las plurales ontologías no-metafísicas o no transcendentes occidentales, que co-inciden en constituirse como *punto de partida*, en y desde la crítica de los mitos antropocéntricos del poder y la salvación *humanos, demasiado humanos*. Aquellos de los mitos entendidos-vividos como declinaciones narratológicas de la violenta fuga del hombre mortal, que cree poder proyectarse *más allá de la muerte* porque *puede matar* y olvidar el vínculo de la muerte-vida. «*... Pero al predominar sobre el lugar lo pierde porque la audacia del hombre le hace confundir el ser con el no-ser.*» Ya lo había advertido el estremecido canto sexto del coro de la *Antígona* de Sófocles antes de herir la piedad de Hölderlin. Los motivos trágicos nietzscheanos de la crítica de la cultura como *crítica de la metafísica de las costumbres* o de los dogmas vio-

5. Véanse los cuatro volúmenes editados por V. E. Taylor y Ch. E. Winquist: *Postmodernism, critical concepts*, Londres, Canadá, Nueva York, 1998. Vol. I: «Foundational Essays». Vol. II: «Critical texts». Vol. III: «Disciplinary Texts: Humanities and Social Sciences». Vol. IV: «Legal studies, Psychoanalytic studies, Visual Arts and Architecture».

lentos compartidos por las mayorías dominantes, mitológicas, se centran, por eso, en el historicismo y el positivismo metafísicos, desenmascarados como *ideologías del transmundo*, provenientes del linaje conceptual-moral inducido por Sócrates: *el engendrador del linaje de los alucinados del transmundo*, el responsable de *la muerte en escena de la tragedia* ática, ejecutada por Eurípides, pero concebida por el racionalismo retributivo de la justicia socrática, en inextricable imbricación con los mitos escatológicos propios de las teocracias humanistas elaboradas a partir del dualismo pitagórico-platónico y su instrumentalización de la racionalidad matemática.

Que el tiempo-lugar de la metafísica haya de (no)ser sino paratáctico o diacrónico (sucesivo) y utópico (sin lugar), explica que su (des)orden de disposición y enlace extrínseco sea el característico de los mitos cuando son políticos y tienen eficacia política. O sea: el *orden imitado* por Platón, a partir de la crisis de la *participación* que registra *El Parménides* y es *resuelta* por la teoría de la imagen que desarrollan *El Sofista* y *El Político* hasta desembocar en la cosmogonía mítico-científica del *Timeo* como soporte declarado de *Las Leyes*. Se trata, pues, del tiempo-lugar arbitrario-autoritario característico de los *relatos naturalizados* y viene a repetirse en todos los modelos metafísicos, donde la sub-posición del sujeto-fundamento-origen *genera desde la nada* la sucesión de la fuga transcendente, como fundamento-fundado en movimiento, o tiempo lineal cinético, cada vez más allá, hacia el fin que es el origen, en cuanto *todo*, al cual el movimiento-tiempo tiende con la continuidad irracional para-táctica del «*y después y después y después*» que se *produce* por repetición innecesaria de un único nexo forzado e idéntico: el de la muerte infinita de todas las partes-momentos. Desestructura monológica y narrativa que por olvidar su estatuto fabulado deviene fuera de lugar, des-plazada, des-encajada y des-mesurada, al tender a ocupar, en extensión, con la repetición de la costumbre, la totalidad de los tiempos y lugares lingüísticos, empezando por los de la sin-cronía y pluralidad sintácticas, de orden intensivo-simultáneo, que sí permiten discutir o compartir racionalmente los discursos. La marca de las metafísicas está, pues, en la dialéctica negativa del dogmatismo camuflado por la crítica. O sea, en la inefabilidad indiscutible e ilocalizable de su posición espacio-temporal sub-yacente siempre en fuga, cuya perpe-

tua proyección hacia el *más allá*, se nutre de la crítica y negación de todas las restantes posiciones (afirmativas) declaradas insuficientes, por parciales, desde el punto de vista del Uno-Todo (extenso), que, sin embargo, nunca es –nadie es y nada es–, salvo para la propia imagen narcisista o refleja de la imaginación mitológica del mortal y su venganza infinita contra la muerte, objetivadas en el ídolo más peligroso: el fundamento-sujeto todo-poderoso como esencia mitológica dominadora del poder mortal del tiempo.

En efecto, lo que *las partes* múltiples tienen de relevante y retenible es, para la racionalidad dialéctica mitológica, desde la instrumentalización platónica de la matemática pitagórica hasta la secularización de Hegel, su unidad abstracta y productiva: porque ninguna parte es igual a las otras, por eso deben morir y ser sobrepasadas; tienen en *común*, pues, la universal identidad del no-ser, la identidad de la muerte que se conserva y repite sólo gracias al *dónde* de la memoria-imaginación *del que lo sabe*: aquella tercera vertiente del *subjectum-fundamento* vaciada o libre de toda diferencia (tenida por violenta o desigual), como único lugar-tiempo capaz de asegurar tanto un soporte y continente universal y constante de los presentes desfondados como el enlace entre el fundamento-origen y el todo-final del fundamento futuro recompuesto. O sea, la memoria-imaginación del relatador abstracto, para quien el *orden común* se establece por olvido y omisión de las diferencias repetidas, asumidas y degradadas en favor de la continuidad del proceso, y puestas a rentar en base a la muerte como infinita transcendencia de la negación. Esto equivale a decir, en palabras más reconocibles para *todos nosotros* después de la *positivista* secularización hegeliana del platonismo agustiniano, paulino y luterano, pero sobre todo gracias a la ilustración de Hegel-Marx, que el fundamento-mediador, el *méthodos* y el soporte de todo presente, no sea sino La Historia universal del Hombre, entendida como proceso progresivo de liberación de la *conciencia dialéctica*: Cristo, como Dios encarnado, ya había asumido las funciones del *lógos* y la *phylía* de Heráclito, Empédocles y Aristóteles, desde los escritos de san Juan, autoconcibiéndose –y eso es lo importante– como *méthodos*: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». ¿Cúal de las dos piedades, la helena o la cristiana inicial, resulta más dañada por esta subsunción del *vínculo-lenguaje (lógos-phylía)* en la rentabilidad laboral-productiva del temor a la muerte proyectado hacia el progreso de la identidad del Fundamento-

Sujeto y sus nuevas mitologías expansivas, coloniales y postcoloniales, autotranscendiéndose siempre *más allá*, a lo largo del curso de la Historia *racional dialéctica* de Occidente? La muerte de Dios, la suspensión del nihilismo reactivo y la crítica genealógica de la cultura metafísica convergen, por eso, en Nietzsche, contra el espíritu del resentimiento contra la vida o contra la extrema violencia del espíritu de la venganza infinita. O sea: de la nivelación infinita como libertad duradera del terror, mediando infinitamente la paz futura por el vehículo de la guerra omnipresente.

Ni Nietzsche ni Vattimo pueden siquiera *leerse*, sin abordar la complejidad de estas cuestiones con un *espíritu libre de prejuicios*. Tal es, efectivamente, uno de los núcleos filosóficos que constituye la racionalidad hermenéutica como *koiné* contemporánea: repensar críticamente el decurso y los desplazamientos hacia adelante, hacia atrás y en todas direcciones, de las tradiciones históricas e interpretativas de las racionalidades occidentales en conflicto. Es decir, justo los problemas que se pliegan en la investigación de la secularización, y, para decirlo también al revés y mejor, de los problemas que *para nosotros* sólo se despliegan, *después de Hegel*, con Nietzsche y Heidegger, pero gracias al enfoque que brinda la secularización en relación esencial con la hermenéutica. No es otro el enfoque prioritario de Gianni Vattimo en su *Diálogo con Nietzsche* a la hora de situar la tarea central de la hermenéutica pluralista *al final de la modernidad* y críticamente en contra de la banalización retoricista que haría de la hermenéutica una mera crítica literaria o, en el mejor de los casos, una mera crítica de la cultura. Así pues, si Gianni Vattimo ha subrayado con particular calado e inteligencia que la crítica nietzscheana a la cultura metafísica occidental ha de plantearse en nuestros días en relación con la problemática de la secularización, poniendo de relieve su centralidad como vector indispensable para acceder a la comprensión de las cuestiones relativas a la filosofía de la historia, la filosofía política y la racionalidad hermenéutica como *koiné* epocal contemporánea, ello es debido a que sólo si se pone en relación con la cuestión del nihilismo ontológico, y precisamente en el contexto teórico de la interpretación de la filosofía de Nietzsche, la comprensión crítica del sentido de la *secularización* y las secularizaciones del pensamiento occidental se vuelve decisiva a la hora de establecer el límite-criterio de la hermenéutica

misma; el limite que ha de abrirla, por el otro lado, como ontología alternativa.

3. La hermenéutica como ontología alternativa: nihilismo activo y eterno retorno

Mientras tanto, cada vez abundan más los movimientos libertarios occidentales, de linaje y referencias explícitamente nietzscheanas,[6] a partir de Mayo del 68. Profesan un politeísmo simbólico difuso, en pro de todas las culturas diferenciales de la tierra, sus piedades y sus misterios sagrados. Son ecologistas, pacifistas: amantes de las artes, la amistad y la cultura. Defienden el feminismo, la homosexualidad, la bisexualidad, o el plural y libre uso de los placeres. Luchan a favor del ecologismo de la naturaleza viva, a favor de la paz, y a favor, en suma, de todos *los otros* omitidos: humanos, animados o divinos, contemporáneamente y en las tradiciones olvidadas. En general están contra la violencia del Capital, del Consumo y de la Guerra, como rostros reconocibles del mismo Terror. La mayoría de ellos no cree en ninguna supuesta dicotomía entre la telemática y el culto a la *physis* y la *pólis*. De la misma manera, profesan tanto respeto y deseo por las praxis de la sensibilidad, receptividad y creatividad estéticas como por las experiencias de las acciones comunicativas inteligentes y el descubrimiento racional de las verdades. Muchos de ellos trabajan ya a favor de las instituciones de la racionaldad objetiva comunitaria y de la sociedad civil política, defendiendo la calidad y el acceso, para todos los individuos, a los bienes del cuerpo, el alma, el intelecto, la razón común crítica y el ámbito simbólico del espíritu y el juego. La herencia de Nietzsche les ha liberado de los dualismos que les escindían con líneas duras y significantes despóticos, empezando por la segmentación de sus propias percepciones. No quieren ser Dios: defienden la presunción de inocencia. Son pluralistas y transversales. Pertenecen a la ontología de las diferencias, y no a la historia monológica de la razón dialéctica superadora. Por eso pueden reciclar también, transformadas en territorializaciones inédi-

6. Véase de Kelly Oliver y Marilyn Pearsall, *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, The Pennsylvania Sate University Press, 1998.

tas, las múltiples dimensiones disponibles de las tradiciones que pertenecen a los repertorios de las heredades, ahora sí recibidas con la crítica y gratitud de la *pietas* hermenéutica, que se abre a dejarse alterar. *La alegría del saber* o *la redención del azar* son para las izquierdas nietzscheanas de la diferencia casi aforismos-consigna a la hora de preparar un pensamiento por la paz. G. Vattimo ha insistido en todos sus textos nietzscheanos ,y también en este último, que recoge sus recorridos por el *Diálogo con Nietzsche*, en cómo el *Übermensch* o *Transhombre* señala las configuraciones de la moderación y el buen temperamento *más allá del sujeto* y de la autopromoción de la supervivencia, por deseo de alteridad, pluralidad en la experimentación con uno mismo y pluralidad de las máscaras posibles. G. Deleuze remite al mismo motivo a través de las metamorfosis y devenires implicados en la experiencia de alteración que supone todo aprendizaje a partir del deseo de saber, y ha discutido soberbiamente con M. Foucault su primacía respecto de la voluntad de poder como mero dominio.[7]

Mapas abiertos por la secularización, y a partir de ella, como enciave hermenéutico epocal, radicalmente *crítico y alternativo*. Por lo pronto, ya habíamos atisbado antes, gracias a tal enclave, la confluencia profunda del efimerismo contingentista, el historicismo y el positivismo cientifista-tecnológico con la racionalidad metafísica dialéctica (o dualista) de la representación sujeto-objeto y su esencial mitologismo *salvador*, agazapado en la *racionalidad estética cinética del no lugar como espacio del tiempo transcendente*. También hemos entrevisto que la cuestión del *principio del método* como ley rectora y distintiva de la constitución de las racionalidades en nada es ajena a la cuestión del *tiempo como méthodos* y que estas preguntas, por último, no pueden hacerse, ni en Nietzsche, ni después de Nietzsche-Heidegger, al margen de la temática histórica del *Dios ha muerto*, inseparable del *eterno retorno* como alternativa ontológico-metodológica racional al macrorrelato mítico y monológico del Dios del nihilismo reactivo. Por lo que, siendo todo esto así, no cabe sino sentar, en consecuencia, que es el enciave de la secularización y de la teología política, así como el de la racionalidad estética del espacio-tiempo y sus dimensiones, el sitio histórico preciso de la racionalidad hermenéutica actual, tal como parece

7. G.Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1990 (prólogo de Miguel Morey).

haber visto Vattimo, con especial rigor, también en este punto, y persiguiendo estas implicaciones hasta donde conduzcan. O sea: hasta el nexo y el límite de la extrema problemática que tiene planteada la ontología alternativa de la hermenéutica contemporánea: el nexo entre el nihilismo activo y el eterno retorno de lo mismo.[8]

Caben aquí varias posibilidades de interpretación que esbozaré apenas y sólo con la intención de *introducir* también el disenso y la crítica en la lectura del *Diálogo con Nietzsche*, que exige el *diálogo con Vattimo*. Hay varios vectores del laberinto y varios nudos aporéticos, pero el enigma tiene que ver esencialmente con M. Heidegger. Es decir, que afecta a la relación Nietzsche-Heidegger, leída en la doble dirección que G. Vattimo propone –Nietzsche desde Heidegger y Heidegger desde Nietzsche–, sin la cual la hermenéutica de Vattimo no habría alcanzado el enclave de la secularización, ni *los hijos de Nietzsche* su heredad ontológica más alta: la de su más álgido problema. Es sobre todo aquí, en el establecimiento de tal relación y discusión, donde la intervención de Vattimo resulta magistralmente decisiva para el pensar contemporáneo y el porvenir de la hermenéutica. H. G. Gadamer y G. Deleuze, por ejemplo, no lo han hecho así: el primero por distanciarse de F. Nietzsche, y el segundo por no aproximarse a M. Heidegger, con lo que sus vías quedaban expuestas a ser absorbidas por *el estado de las cosas* y la desactivación habitual de la filosofía en manos de las ideologías al uso.

Pero vayamos al centro del laberinto. Si se pone el *Andenken* (repensar, agradecer, poetizar) de Heidegger en relación con el *Dios ha muerto* de Nietzsche, se abre la vía de la secularización como crítica del nihilismo reactivo, el cual se va desplazando encubierto, como fundamento de la metafísica moderna, que ha olvidado su origen. Ya lo hemos visto. Pero si los elementos de la suma se conservan y se les

---

8. Eugenio Trías parecería prejuzgar la cuestión cuando al presentar la esmerada traducción castellana del *Nietzsche* de Heidegger que debemos a J. L. Vernal (*op. cit.*), dice así, algo provocativamente: «Como un choque de materia y antimateria, el gran pensador de la finitud se enfrenta al maestro del eterno retorno». Como si el *eterno retorno* de Nietzsche pudiera ser infinito o ilimitado, y como si Heidegger, por su parte, no hubiera abierto el pensar del límite a la diferencia inagotable, por devolverlo a su lugar, y dicho menos *iniciáticamente*, como si el *Andenken* no repropusiera exactamente la ontología del eterno retorno de lo mismo, como límite y enlace diferencial de las diferencias, y como *méthodos* del pensar ontológico perteneciente al lugar de la verdad, cada vez.

añade ahora *el eterno retorno de lo mismo* como un tercer elemento, el resultado no podrá ser otro, para la ontología hermenéutica alternativa, que el del nihilismo activo, entendido literalmente, o sea, como activación operativa del nihilismo por parte del pensar y a favor de la liquidación de la violencia impuesta por todo fundamento-sujeto fuerte: cualquier absoluto transcendente, puesto como exterior a las interpretaciones en que se resuelve la realidad. Que tal trígono no sea del todo ajeno al debolismo o kenotismo de la ontología nihilista de Vattimo resultará reconocible también para los lectores de este libro, y es, desde luego, una cuestión que la trayectoria y el texto de Vattimo exigen y permiten plantear de modo prioritario; yo, por mi parte, he tenido ocasión de discutir pormenorizadamente la interpretación nihilista que hace Vattimo de las ontologías de Nietszche y Heidegger, como pensamiento alternativo y porvenir abierto de la hermenéutica, en otros lugares con la atención crucial que el asunto merece.[9] Pero no es eso ahora lo importante.

Sigamos con las hipótesis y las implicaciones para abrir vías. Una vez localizado el criterio de la hermenéutica alternativa en el límite de la interpretación que proporcionaría, al parecer, el nihilismo activo de Nietzsche, las dificultades son varias, pero sobre todo ésta: habría de perderse, entonces, la diferencia entre la hermenéutica como crítica y la hermenéutica como ontología alternativa, a favor de una absorción en la crítica. También Heidegger podría *liberarse así* de toda metafísica residual, y así la ontología del *Ereignis*, leído como *evento*, y la del *Andenken*, como rememorar disolutorio, confluirían en una *liberación* de la *alétheia* o *verdad ontológica* como proveniencia epocal del sentido de las interpretaciones, guiadas por el criterio de la continuidad de la hermenéutica, visto en la disminución de la violencia del ser-fundamento, enviada por el sentido sucesivo del des-ocultarse. Esto implicaría, por cierto, una interpretación diacrónico-dialéctica de la propia *alétheia*, operando desde dentro de ella en dirección inversa. El *caso Heidegger* quizá no nos incumba ahora, pero sí, ciñéndonos a

9. Véase, sobre todo, en *El retorno griego de lo divino...* (*op. cit.*) la sección IV: «La diferencia dislocada: Nihilismo y metafísica de la hermenéutica cristiano-ilustrada»; «Las genealogías ontológicas des/heredadas: Nietzsche, Heidegger y los griegos», págs. 49-119; y también la Sección V: «El infinito ilimitado de la historia del nihilismo: ¿La única salida de la metafísica cumplida?», págs. 119-137.

Nietzsche, la gravedad que entrañaría una ambigua indistinción o solapamiento entre nihilismo reactivo y nihilismo activo, inevitable en el caso de que la ontología nietzscheana alternativa desembocara en una contrametafísica como mera crítica emancipatoria de la cultura metafísica. Negación y crítica sin afirmación que dibujarían, así, un *Nietzsche aporético-dialéctico*, un Nietzsche de los problemas (metafísicos) y no de las vías alternativas y las afirmaciones no dogmáticas, situadas necesariamente en un plano distinto del de las meras opiniones: el ontológico. Pero ése era el reto. La pérdida de la alternativa diferencial ontológica de la hermenéutica arrastraría entonces consigo varios cierres caracterísiticos, empezando, precisamente, por el de la *eternidad inmanente* del plano ontológico del espacio-tiempo plural como topología sincrónica y *méthodos* del lenguaje y el pensar alternativos. Pero no otro es, al parecer, el plano sincrónico exigido por *el eterno retorno de lo mismo*, visto no ya como excluyente, sino como sobredeterminante y limitante del diacrónico que, por su parte, sin límite, tendería a extenderse y tenerse por el único plano espacio-temporal: el del movimiento y el trabajo como temporalidad en fuga –el tiempo de la muerte ocupándolo *todo*–. Así que no basta, desde luego, con la crítica del nihilismo activo a los fundamentos del nihilismo reactivo, ya que estos fundamentos son también los de la crítica dialéctica, y no habrían de ser discutidos ni podrían serlo, por muy violentos que fueran, si no tuvieran *desde dónde ser discutidos en el lenguaje*, gracias a la diferencia ontológica de la *otra mitad del símbolo divergente*, por el otro lado, *no simétrico*, del límite, donde se sitúa *el eterno retorno* como espacio-tiempo y *méthodos* del vivir-pensar sin contrario y sin repetición: afirmativo, selectivo. ¿Invertir el platonismo no era devolver a la tierra celeste su eternidad inmanente...? Pero mienten mucho los espejos.

Algunos de los bloqueos que se seguirían del cierre de la diferencia ontológica en el *Diálogo con Nietzsche* de Gianni Vattimo estarían implicados en éste, y afectarían, sobre todo, a la dimensión ontológica de la estética hermenéutica. Pues, si el espacio-tiempo del *eterno retorno de lo mismo* como sincronía diferencial se situara al margen de la interpretación de Nietzsche como una pieza aparte (por mucho valor que se le concediera), o como un contenido más (por muy relevante que se quisiera), del pensamiento nietzscheano, o como una

teoría del ser o del tiempo, pero no *como méthodos del pensar alternativo*, no entraría a funcionar como operador-criterio de la lectura sistémica abierta, a la vez sincrónica, diferencial y enlazada de *toda la escritura*, necesariamente inacabada, de Fríedrich Nietzsche. Ni permitiría resonar la unidad de la *voluntad de estilo* (también entre obra y vida) que exige leer *a la vez* el pensamiento de *El nacimiento de la tragedia* y las últimas investigaciones sobre el *Ecce Homo*, *El anticristo* o *La voluntad de poder*, exponiéndose, entonces, a la desarticulación que cualquier lectura diacrónica puede operar descoyuntando, fragmentando, utilizando o *terminando de otro modo* la escritura indefensa, una vez muerto o inhabilitado su autor. Platón ya lo sabía cuando reservaba las *ágrapha dógmata* sobre la belleza del Bien *y* el Uno a la oralidad de la comunidad de amigos esotérica; y Nietzsche ha pensado constantemente en *diálogo* con Platón,[10] sobre el límite de la dialéctica occidental, como racionalidad tentativa mitológico-política y técnica, de impronta platónica. Ello hasta encontrar el criterio activo de la transmisión hermenéutica de la escritura en la interpretación sistémica abierta, que sólo puede actuar la ontología del *eterno retorno*, como apelación a la compleja unidad de la obra de una vida entera, apuntando al corazón de su *estilo*...

Las consecuencias de la *cuestión del méthodos* son, a partir de aquí, las discusiones imprescindibles que tiene planteada la hermenéutica actual y que Vattimo acomete, como heredero crítico de Gadamer, con la consciente responsabilidad epocal de saber lo que está en juego. Por lo que se refiere al *Diálogo con Nietzsche*, las decisiones en este punto afectan, sobre todo, al calibre del giro estético y topológico de la ontología hermenéutica nietzscheana en varios órdenes: desde la crítica del *esteticismo* de las *lecturas literarias* hasta la cuestión de si es necesario *debilitar* la matriz trágica del pensamiento de Nietzsche y su referencia presocrática; indagar cúal sea el sentido de la prosecución de la ontología de Nietzsche en una línea explícitamente estética como la que debemos a Gilles Deleuze, o no soslayar la distinción entre creatividad

---

10. Sobre el alcance de las *ágrapha dógmata* de Platón y el sentido de la diferencia entre oralidad y escritura, desde el punto de vista de la hermenéutica del platonismo, ha reflexionado con particular inteligencia, en nuestros días, Thomas A. Szlezák, en su *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1991.

tecnológica y poética, acompañando a Heidegger... Pero si, para terminar también con una hipótesis, tal vez de carácter necesario, se pusiera en conexión el *Andenken* de Heidegger con *el eterno retorno de lo mismo* y estas dos expresiones espacio-temporales se situaran en el ámbito riguroso de sentido que alcanzan cuando se trata del *méthodos y el criterio* del pensar racional de la verdad, prioritariamente sincrónico, y por eso contranihilista o contrametafísico, también se transformaría la interpretación de *la muerte de Dios*, descubriéndose en el vector de la *Nietzsche Renaissance* la resurrección pagana (*epistrofé*) de los pasados posibles y su futuro anterior, es decir, el lugar-temporal del lenguaje (*ontología*) donde se puede operar la alteración *estética* del nihilismo de la metafísica de la historia.

Éstos son algunos de los más arduos debates con los que estamos comprometidos no sólo los filósofos, y aquí está este libro indispensable de Gianni Vattimo, que pone ahora en discusión el porvenir de la hermenéutica *en diálogo con Nietzsche*, participando de modo decisivo en el renacimiento de la filosofía contemporánea. Su edición española, gracias a la traducción de Carmen Revilla, aparece en un momento de singular *kairós:* porque es justo lo contrario de un renacimiento de la filosofía lo que necesitarían ahora los intereses del imperio, el capital, el pensamiento único, la globalización del terror, la paz de los cementerios y todos los fantasmas del monologismo fundamentalista unidos. Vaya faena: un renacimiento de la filosofía insobornable, justo cuando el cansancio de la enfermedad de la historia, el progreso ilimitado del capital como máquina de guerra suicida y la repetición del sinsentido parecerían permitir legitimar, de una vez por todas, las operaciones de la libre nivelación infinita... Pero ya nadie, ni nada, ni nunca, podrá evitar que la prudencia (*phrónesis*) de la filosofía, una vez más reiniciada a partir de Nietzsche, socave, deconstruya y horade las raíces metafísicas de la violencia, denegándole toda pretensión de legitimidad racional y poniendo meticulosamente de manifiesto la no-necesidad de su des-mesura. En esta vía trabaja Gianni Vattimo y trabajamos juntos, de diverso modo, todos *los hijos de Nietzsche*.

¡Oh hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?

«Yo dormía, dormía, –
De un profundo soñar me he despertado: –
El mundo es profundo,
Y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor. –
El placer – es aún más profundo que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!
Mas todo placer quiere eternidad –,
–¡Quiere profunda, profunda eternidad!»

TERESA OÑATE

En *Aguasanta*, Madrid, a 11 de Octubre de 2001.

He querido titular «diálogo» esta serie de ensayos sobre Nietzsche, imitando conscientemente el título de una memorable serie de escritos de Jean Beaufret sobre Heidegger,[1] porque me ha parecido el término más adecuado para el trabajo que, a partir de los años sesenta, he llevado a cabo sobre los textos del filósofo alemán. Éste no ha consistido nunca en una pura y simple actividad filológica de aclaración, exposición, reconstrucción «objetiva» de su pensamiento. Lo digo con plena conciencia de los límites que esto puede comportar también para los textos que aquí presento. Por otra parte, tampoco la empresa más puramente «filológica» que tuvo por objeto los textos de Nietzsche, esto es, la gran edición crítica preparada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari para la editorial Adelphi, estuvo inspirada por una intención desinteresadamente descriptiva: como es evidente sobre todo en los escritos y notas de Montinari,[2] al poner a disposición los escritos póstumos en su forma original (libre de las manipulaciones de los primeros editores y, ante todo, de su hermana Elisabeth), Colli y Montinari intentaban liberar a Nietzsche de las mitologías nazis que se le habían incrustado, y también prevenir o limitar la mitificación de otro signo que se iba perfilando desde los años sesenta y que, contrariamente a lo que ellos auguraban, dura todavía.

No me avergüenza decir que a esta nueva oleada de «mitología» nietzscheana pertenecen también los escritos que aquí recojo, todos ellos inspirados en la idea (que tuvo su máxima expresión en Heidegger)

1. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, París, De Minuit, 1974, 4 vols.
2. Véase para todos su *Che cosa ha «veramente» detto Nietzsche*, Roma, Astrolabio, 1975 y posteriormente en Milán, Adelphi, 1999 (trad. cast.: Barcelona, Salamandra, en prensa).

según la cual Nietzsche es un pensador decisivo para nuestro presente y cargado aún de futuro. Sobre todo por esto, un trabajo que ponga a punto «definitivamente» su pensamiento no es posible y no lo será todavía durante un tiempo. El hecho mismo de que la imagen de Nietzsche se modifique significativamente en distintos momentos, también en la perspectiva de un estudioso particular –como me ha pasado a mí, aunque creo que sin contradicciones macroscópicas, en el curso de estos aproximadamente cuarenta años de lecturas–, es una demostración de la vitalidad de su obra, si es verdad, como me parece, que la diversidad de las interpretaciones no depende sólo de la subjetividad cambiante de los intérpretes, sino de la riqueza del «objeto» al que se aplican. Señalo aquí, de paso, que la terminología también registra algunas oscilaciones: después de *Il soggetto e la maschera*, 1984, he preferido traducir *Übermensch* por «ultrahombre», en lugar de por «superhombre», aunque he retomado a veces la vieja terminología, como en el capítulo 11, cuando se trataba justamente de sacar a la luz las implicaciones éticas de sus expresiones.

Para completar –o quizás empeorar– el marco de esta apología preliminar, recordaré también que los escritos recogidos en este volumen deben ser leídos en relación con otros dos libros que he dedicado a Nietzsche en el curso de estos años, es decir, el volumen recordado ahora, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974; segunda edición, Milán, Bompiani, 1994 [trad. cast: *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989]), y la *Introduzione a Nietzsche* (1985; décima edición, Roma-Bari, Laterza, 1997 [trad. cast.: *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1996]).

Recientemente he tenido ocasión de volver a recorrer y discutir, con grupos de interlocutores atentos y expertos, los distintos aspectos y momentos de mi trabajo sobre Nietzsche: en lecciones y seminarios en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Valencia (en un curso dirigido juntamente con Jesús Conill; julio de 2000); en un coloquio internacional desarrollado en el castillo de Elmau (Baviera, julio de 2000) bajo la dirección de Rüdiger Safranski; y especialmente en una serie de lecciones que he dado, por invitación del Kolleg Nietzsche de Weimar, dirigido por Rüdiger Schmidt, entre mayo y junio de 2000. Las discusiones sostenidas, sobre todo en esta última sede, han representado un estímulo decisivo para la publicación de este libro, que, por

lo tanto, está dedicado a los colegas y estudiantes del Kolleg Nietzsche de Weimar, como signo de amistad y agradecimiento.

Las tres secciones del volumen comprenden:

a) La reedición del ahora ya inencontrable *Ipotesi su Nietzsche*, editado en Turín por Giappichelli, en 1967, y cuyos capítulos I y IV salieron antes en el *Archivio di Filosofia*, 1961 y, en francés, en las actas del Coloquio de Royaumont de 1964, *Nietzsche*, París, De Minuit, 1967, respectivamente.

b) Una serie de ensayos, conferencias e intervenciones, frecuentemente no publicadas o que han salido en revistas italianas o extranjeras, en volúmenes de actas de congresos y encuentros:

«Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia», en el volumen *Il caso Nietzsche*, M. Freschi (comp.), Cremona, Librería del Convegno, 1973;

«Arte e identità», en *Revue philosophique*;

«I due sensi del nichilismo», en el volumen compilado por B. Egyed, T. Darby, B. Jones, *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism*, Otawa, Carleton University Press, 1989;

«Nietzsche e l'ermeneutica contemporanea» (intervención en la Universidad hebrea de Jerusalén en 1984), en el volumen *Nietzsche as Affirmative Thinker*, de Y. Yovel (comp.), La Haya, Nijhoff, 1986;

«Nietzsche interprete di Heidegger», en el volumen compilado por F. H. von Hermann, *Kunst und Technik* (con ocasión del centenario de Heidegger), Francfort, Klostermann, 1989;

«Nietzsche tra estetica e politica» (en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, marzo de 1995; y en *aut aut*, enero-abril de 1995);

La saggezza del superuomo, conferencia inédita.

c) Tres prólogos a obras de Nietzsche publicadas en italiano en distintas editoriales: *La gaia scienza*, Turín, Einaudi, 1979; *Aurora*, Roma, Newton Compton, 1990; *Così parlò Zarathustra*, Milán, TEA, 1992. He incluido también, como apéndice, una breve intervención sobre el *Nietzsche italiano*, publicado en el *Magazine Littéraire*. Pero temo, o desearía, haber olvidado todavía algo. Por lo que a mí se refiere el diálogo no está en absoluto cerrado.

El nihilismo y el problema de la temporalidad

Los significados del eterno retorno

Después de la publicación, en 1936, de la fundamental obra de Löwith sobre la filosofía del eterno retorno de Nietzsche, el concepto de *ewige Wiederkehr des Gleichen* (eterno retorno de lo mismo) ha llegado a ser central, mucho más de cuanto lo fuese en la historiografía precedente, en casi todas las interpretaciones del pensamiento nietzscheano. En el libro de Löwith, el eterno retorno se eleva como pensamiento unificador de toda la múltiple especulación de Nietzsche, desde los escritos juveniles al *Zaratustra* y a los escritos póstumos, publicados bajo el título de *La voluntad de poder*.[1] Desde este punto de vista, la filosofía de Nietzsche aparece como un intento de «restaurar la visión del mundo de los presocráticos», que se sitúa como conclusión de todo un proceso de «descristianización» iniciado en la historia del pensamiento modernó con Descartes.[2] En los mismos años en los que se publicaba la prime-

1. Las obras de Nietzsche editadas durante su vida, de las que se encuentran múltiples ediciones y traducciones, se citarán remitiendo al título y al número del capítulo o del aforismo (o, para *Así habló Zaratustra*, al libro y al título del discurso). Los escritos póstumos se citarán según el orden establecido por Colli y Montinari en su edición crítica (Milán, Adelphi, 1967 y sigs.), con los números (romanos) del volumen, del tomo y de la página (en cifra árabe) de la traducción italiana. En algunos casos, por el contrario, indico el volumen, el número asignado por Colli y Montinari a los cuadernos de notas de Nietzsche y el número del fragmento. Para *La voluntad de poder*, que, como se sabe, es una obra póstuma, editada por su hermana Elizabeth y por Peter Gast, he preferido remitirme a la traducción italiana de la edición definitiva de 1906, de la que se tiene una reciente edición de M. Ferraris y P. Kobau (Milán, Bompiani, 1992). El amplio aparato de notas de esta edición ayudará también a reubicar los «aforismos» individuales de *La voluntad de poder* en el marco de los fragmentos póstumos de la edición de Colli-Montinari. En los casos, no muy numerosos, en los que los fragmentos póstumos no hayan aparecido todavía en la edición crítica (por ejemplo, los escritos de filología de los años anteriores a 1869) he tenido que mantener la referencia a la edición Naumann (1895 y sigs).

2. Véase K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936, 1956), Roma-Bari, Laterza, 1996, págs. 111 y sigs.

ra edición del libro de Löwith, salía también el *Nietzsche* de Jaspers y nacía la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche en una serie de cursos impartidos en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940, cuyos apuntes fueron publicados en 1961.[3] Mientras que en la interpretación jaspersiana el eterno retorno tiene todavía una posición subordinada,[4] Heidegger lo reconoce como uno de los temas centrales a los que se puede reconducir todo el pensamiento de Nietzsche, incluso lo esencial, junto con el concepto de *Wille zur Macht* (voluntad de poder). La voluntad de poder representa la esencia del mundo como Nietzsche lo ve, mientras el eterno retorno es su existencia y actualización (aunque, y esto es decisivo, en un sentido muy distinto al de la relación tradicionalmente establecida entre esencia y existencia).[5]

La idea del eterno retorno, sin embargo, si bien representa el concepto interpretativo más válido elaborado hasta ahora por la historiografía nietzscheana, está muy lejos de proporcionar una solución a las contradicciones presentes en la obra de Nietzsche; en todo caso, contribuye a ponerlas más en evidencia, al remitirlas a sus rasgos fundamentales. El eterno retorno mismo, de hecho, es un concepto problemático y de significado, por lo menos, ambiguo. Es muy probable que la ambigüedad no esté vinculada solamente a dificultades de interpretación, incrementadas por el estado de desorden en el que se encuentran los últimos escritos de Nietzsche, sino que se remonte al mismo Nietzsche, quien tal vez no captó nunca perfectamente toda su verdad. Lo que se puede hacer, en tal situación, es intentar clarificar el significado del concepto de eterno retorno sacando a la luz los problemas que éste, según Nietzsche, debía resolver, las corrientes de ese desarrollo teórico que encontró en la idea de la *ewige Wiederkehr* (eterno retorno) su punto de llegada. Ha de tenerse presente, de hecho, que, desde el momento en que lo concibe por primera vez (el famoso paseo por el lago de Silvaplana, en la alta Engadina),[6] el eterno retorno representó para Nietzsche el significado mismo de su filosofar, la clave que

---

3. M. Heidegger (1961), *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.
4. Véase K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare* (1936), Milán, Mursia, 1996, parte II, cap. 6 (trad. cast.: *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963).
5. Véase, por ejemplo su *Nietzsche, op. cit.*, vol. II, págs. 387-389.
6. Nietzsche habla de ello en *Ecce homo*: «Así habló Zaratustra», 1.

resolvía todos los problemas, su mensaje al mundo: Zaratustra es «el maestro del eterno retorno».[7]

La ambigüedad básica del concepto de eterno retorno se remonta al doble significado, cosmológico y moral, que la doctrina asume.[8] Esta ambigüedad se puede ver sintetizada del modo más claro en una breve proposición que pertenece a los inéditos del período en el que compuso *La gaya ciencia*, obra en cuyo esbozo, por primera vez, Nietzsche anuncia la doctrina de la *ewige Wiederkehr*: «Actúa de manera que debas desear vivir de nuevo, ésta es la tarea –y así ocurrirá en todo caso». La eterna repetición de lo que acontece es una tarea a realizar y, a la vez, un hecho ineludible. En cuanto que es un hecho, la doctrina del eterno retorno se presenta como una proposición cosmológica, que enuncia una estructura necesaria de la realidad. Éste es el sentido en el que se entendió la teoría desde los primeros intérpretes, desde el mismo Peter Gast a Drews y Lichtenberger.[9] Este último encuentra además que la doctrina de la *ewige Wiederkehr* está enunciada en algunas obras de contemporáneos de Nietzsche (que Nietzsche, sin embargo, no habría conocido), cuyo sentido nos parece ya más bien trivial y totalmente penetrado por un superficial positivismo, que Lichtenberger consideraba sustancialmente acorde con la posición nietzscheana. Una relación estrechísima de la doctrina de la *ewige Wiederkehr* con el positivismo es la que señala también Rudolf Steiner, para quien representa la pura y simple inversión, operada por Nietzsche con un movimiento típico de su carácter, de las posiciones de Dühring expuestas en el *Kursus der Philosophie als strenge Wissenschaft* (Lipsia, 1875), que Nietzsche leyó y apostilló.[10] Desde el punto de vista de estos intérpretes, y de muchos otros que los siguieron,[11] el eterno retorno de lo mismo se resu-

---

7. *Zaratustra*, III: «El convaleciente», 2.
8. Lo señala, por ejemplo, Löwith, *Nietzsche, op. cit.*, págs. 97 y sigs.
9. Véase, por ejemplo, el prefacio de Gast al volumen XIV de *Nietzsche's Werke*, Naumann, Leipzig, 1895, págs. VII-VIII; A. Drews, *Nietzsches Philosophie*, Heidelberg, 1904, págs. 323-381. Drews subraya correctamente, sin embargo, el carácter de *Glaube* (creencia) que tiene también la doctrina del eterno retorno para el mismo Nietzsche, al menos en determinadas páginas, por lo que no sería científicamente demostrable; H. Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, París, 1904, págs. 160-168.
10. R. Steiner, *F. Nietzsche. Ein Kampfer gegen seine Zeit*, 2ª ed., Dornach, 1926 (trad. cast.: *Friedrich Nietzsche: un luchador contra su época*, Madrid, Rudolf Steiner, 2000).
11. Para Schlechta, por ejemplo, *Der Fall Nietzsche, op. cit.*, págs. 82-83 y *passim*, el eterno retorno, cuyo significado le parece todavía ambiguo, es en el fondo, simple-

me en la idea de que el devenir del universo no tiene un orden racional, no tiene fines ni etapas sucesivas, no tiene, en fin, ningún sentido; sin embargo, puesto que el concepto de una infinitud de fuerzas es contradictorio y la cantidad de energía sólo puede ser finita, tal proceso sin finalidad ni sentido no crea nada nuevo, es un movimiento circular en el que toda situación se repite cíclicamente hasta el infinito.

El presupuesto de esta argumentación es que el tiempo del devenir natural sea infinito y, por el contrario, la materia y las energías físicas no: sólo así Nietzsche puede demostrar que si algún final o finalidad, o, en todo caso, un estado de equilibrio y quietud de las fuerzas, fuese posible, debería ya haberse alcanzado; si esto no ha ocurrido en el tiempo infinito que constituye el pasado, no podrá acontecer nunca y un final para el devenir es inconcebible. El mismo razonamiento vale para demostrar que no puede haber una finalidad para el devenir natural.[12] Si el proceso del eterno retorno tampoco tiene sentido ni finalidad, implica que siempre lo que acontece es sólo repetición de lo que aconteció y no puede ser nada diferente, ya que ello estaría en contradicción con el presupuesto de la finitud de las fuerzas. Así, en la medida en que no haya una dialéctica histórica con leyes racionalmente formulables, en el mundo del eterno retorno no hay lugar, aparentemente, para la libertad: las acciones del hombre son simplemente el producto del devenir cíclico del cosmos.

Frente a este significado cosmológico la doctrina tiene, como se decía, un significado moral. En este segundo sentido, el eterno retorno no es tanto un hecho ineludible a reconocer, cuanto una tarea de eternización a realizar; la repetición eterna de mi existencia es algo que debo querer yo: «Sólo quien considera la propia existencia apta para repetirse eternamente sobrevive».[13] Por lo demás, la primera enunciación de la idea de la *ewige Wiederkehr* en el libro IV de *La gaya ciencia* se presenta bajo una forma hipotética e implica, al menos en su expresión literal, una propuesta que se hace al hombre: «¿Quieres volver a vivir esto una vez más y, por tanto, infinitas veces?».[14] Con indepen-

---

mente, un modo de reconocer y enunciar la falta del sentido del devenir descubierto por las ciencias naturales y por la *Historie*.

12. *Opere*, vol. VII, tomo 2, pág. 76.
13. *Ibid.*, vol. V, tomo 2, pág. 391.
14. *La gaya ciencia*, n. 341.

dencia del significado más o menos fuerte que se le quiera dar al aforismo, se mantiene que aquí el sentido que tiene la idea de la eterna repetición más bien es el de un criterio para la elección moral: debo actuar de modo que quiera que todo instante de mi vida se repita eternamente.[15]

Junto a estos dos significados, cuya conciliación, como se ha dicho, es problemática sobre todo por la carga de determinismo y de necesidad ineludible implícita en el aspecto cosmológico de la doctrina, parece que deba haber otro que no se reduce a éstos, e incluso parece aludir a la posibilidad de una vinculación más profunda y más estrecha entre la eternidad del mundo y la decisión del hombre. La doctrina del superhombre, por ejemplo, tal como se enuncia en el *Zaratustra*, implica evidentemente una relación entre la voluntad y el mundo que no se puede reducir al mero reconocimiento del necesario carácter cíclico de todo lo que acontece: la voluntad se dice explícitamente que es «creadora».[16] «Lo que llamasteis mundo antes debisteis creároslo», dice *Zaratustra* a sus discípulos en otro discurso.[17] Éstas no son proposiciones aisladas: especialmente a lo largo de los primeros dos libros del *Zaratustra*, el superhombre es el que establece con el mundo una relación que no es el puro y simple reconocimiento de la realidad tal como es y tampoco un obrar moral que concierna únicamente al sujeto, sino una auténtica relación de re-creación del mundo mismo, redimido de la casualidad y de la brutalidad del hecho, en una creación poética en la que está vigente una nueva necesidad.

Que los significados de la *ewige Wiederkehr* no puedan reducirse al cosmológico y moral viene sugerido también, por otro lado, por el análisis de los problemas que el concepto nietzscheano de eterno retorno se proponía resolver. Uno de estos problemas, a nuestro juicio el principal, y que surge desde las primerísimas obras de Nietzsche, es el de la postura del hombre respecto al tiempo. No se trata del tiempo en su significado gnoseológico o metafísico, sino en un sentido que

15. Acerca de la comparación entre esta doctrina de Nietzsche y el imperativo kantiano, que algunos intérpretes han intentado, véase W. A. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo* (1956), Florencia, Sansoni, 1974, pág. 283.
16. *Zaratustra*, II: «De la redención».
17. *Ibid.*, «Sobre las islas felices».

se puede llamar existencial. Ahora bien, una de las consecuencias de la idea del eterno retorno –consecuencia por decirlo así, porque se puede también considerar como el sentido mismo del concepto– es la inversión de la visión banal del tiempo que lo considera como una cadena irreversible de instantes ordenados en serie.[18] Para entender más a fondo este aspecto de la idea del eterno retorno será, por tanto, útil estudiar cómo se presenta en Nietzsche el problema de la temporalidad como categoría existencial. La importancia de la cuestión viene dada por el hecho de que justamente los problemas planteados por la relación entre la voluntad creadora del hombre y la eternidad como carácter del mundo –que, como se ha visto, no encuentran una solución satisfactoria en la interpretación cosmológica y moral de la idea del eterno retorno– parece que sólo se puedan resolver sobre la base de una visión de la temporalidad diferente. Aclarar los términos del problema de la temporalidad debería, pues, ayudar no sólo a iluminar otro significado de la doctrina del eterno retorno, sino quizá también a indicar una vía para la solución de los problemas que en ella quedan todavía abiertos.

La enfermedad histórica

Una de las primeras obras en la que Nietzsche intenta un análisis general de los males de la civilización contemporánea y de sus causas es la segunda de las *Unzeitgemäse Betrachtungen* (*Consideraciones intempestivas*), *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, escrita en 1874, es decir, dos años después de *El nacimiento de la tragedia*, en la que el análisis aún está totalmente ligado a la visión mítica de Grecia y al entusiasmo por la música wagneriana. En un fragmento autobiográfico, que se remonta al tiempo de *Menschliches Allzumenschliches* (*Humano, demasiado humano*), Nietzsche subraya la importancia de las reflexiones que contiene esta *Intempestiva* (como también, aunque menos límpida y rigurosamente, las otras) para el desarrollo de su pensamiento: «"Filisteos de la cultura" y "enfermedad histórica" empezaron a darme alas».[19] El

18. Véase *ibid.*: «De la visión y del enigma».
19. *Opere*, vol. IV, tomo 3, pág. 279.

filisteísmo no es sino un modo distinto de indicar la enfermedad histórica; el problema de la definición de una correcta postura respecto a la historia está explícitamente planteado, en la segunda *Intempestiva*, como el verdadero y fundamental problema del espíritu moderno.[20] La misma *Unzeitgemässheit* (inactualidad o extemporaneidad) que polémicamente Nietzsche subraya en el título de sus ensayos, no es sólo una genérica toma de posición contra su época, sino contra la actualidad, entendida como un contemporizar o estar al nivel de los tiempos, típica del hombre enfermo de enfermedad histórica. Nietzsche quiere, por el contrario, «actuar inactualmente –es decir, contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera».[21,*]

La enfermedad histórica es una especie de extenuación que se manifiesta en una civilización que, por exceso de estudios y de conocimientos del pasado, pierde toda capacidad creativa. Ésta, según Nietzsche, es la situación de nuestra época: el enorme desarrollo de los instrumentos de conocimiento histórico y la cantidad de nociones y documentos disponibles en torno a las épocas pasadas han reducido gran parte de la cultura, como se ve por los planes de estudio,[22] a ser simplemente «historia de la cultura», sin impulso productivo ya. La extrema conciencia histórica, de hecho, mata en el hombre la voluntad de crear algo nuevo, le produce una especie de parálisis que nace de la pérdida absoluta de la confianza en sí mismo y en su obra. «Un hombre que no tuviera en absoluto la capacidad de olvidar, que estuviera condenado a ver en todas partes un devenir; semejante persona ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí mismo, ve que todo se desintegra en puntos móviles y se pierde en este torrente del devenir: como auténtico discípulo de Heráclito apenas se atreverá a levantar un dedo. A toda acción le corresponde el olvido».[23] La conciencia de sí

---

20. *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, 8, Córdoba (Argentina), Alción, 1998; Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
21. *Ibid.*, prólogo, pág. 28.
* Téngase en cuenta que, como el término alemán *Unzeitgemäse* se ha traducido al italiano por *inattuale*, cuyas connotaciones no coinciden del todo con nuestro «intempestivas», Vattimo vincula directamente el título de la obra a una crítica a la actualidad que exhibe también el carácter «extemporáneo» del autor. *(N. de la t.)*
22. Véase especialmente la primera de las cinco conferencias «Sobre el futuro de nuestras escuelas», pronunciadas en 1872, en *Opere*, vol. III, tomo 2, págs. 91 y sigs.
23. *Sobre utilidad y perjuicio*, 1, pág. 31.

como momento transitorio de un proceso, como punto inmerso en un fluir que desde el pasado conduce al futuro, como resultado de lo que ha sido y etapa preparatoria en el camino de lo que será –todo esto es, justamente, enfermedad histórica y, paradójicamente, quita toda capacidad de «hacer» historia, que es la capacidad de elevarse por encima del proceso, decidiendo y creyendo en la propia decisión–. La acción histórica no resulta imposible sólo por la visión del perpetuo fluir: cuando a este fluir se le asigna una dirección y un significado, la decisión individual pierde también todo sentido, e incluso crece la devoción al hecho, el servilismo hacia los poderes triunfantes, la sumisión al devenir y a sus leyes, el optimismo y la apología de las cosas como son. «Quien no entiende hasta qué punto la historia es brutal y sin sentido, tampoco podrá entender el impulso para dar un sentido a la historia.»[24] El verse como etapa de un proceso dirigido a un fin que trasciende a los individuos es sólo un intento de encontrar un significado dado en la realidad de las cosas, cuando el único significado posible es el que el hombre se asigna con su propia creatividad.[25]

En el concepto nietzscheano de enfermedad histórica están contenidas, pues, todas las especies de historicismo, desde el más típicamente del XIX, que ve la historia como desarrollo necesario hacia un fin (sea éste la autoconciencia del espíritu absoluto o la sociedad sin clases, o, genéricamente, el «progreso de la humanidad»), al que, más cuidadosamente, se limita a subrayar la relatividad histórica de todas las obras humanas y su carácter transitorio; lo que constituye la enfermedad histórica es, de hecho, la imposibilidad de trascender de algún modo el proceso, tenga o no un sentido general.

La relación con el pasado, cuya degeneración constituye la enfermedad histórica, es, sin embargo, constitutiva del hombre: éste se distingue de los animales justamente en cuanto que, en un cierto momento, aprende a decir «*es war*» (así fue), y se reconoce un pasado con el que ha de entrar en relación. El problema de esta relación, que en la época presente se configura como problema del historicismo y de la enfermedad histórica, no es, por tanto, propio de una época par-

---

24. *Opere*, vol. IV, tomo I, pág. 125.
25. *Sobre utilidad y perjuicio*, 8; véase también *Opere*, vol. III, cuaderno 29, fr. 72.

ticular, sino del hombre en cuanto tal. Este aspecto más universal, que Nietzsche deja un poco en la sombra en la segunda *Intempestiva*, se ha de tener presente para entender el ulterior desarrollo de la cuestión del tiempo y el concepto de eternidad. Al aprender a decir «*es war*» el hombre reconoce también su más profunda naturaleza, que es la de «un imperfecto que nunca se completa» (*ein nie zu vollendes Imperfektum*), esto es, una sucesión ininterrumpida de instantes, cada uno de los cuales es la negación del otro, por lo que su vida es una lucha continua con el pasado, que gravita como un peso sobre él.[26] El pasado, sin embargo, no es sólo el peso del que uno se ha de liberar; tiene también siempre el carácter, aparentemente opuesto, de paraíso perdido: «siempre los semidioses han vivido primero, siempre la generación presente es la degenerada», escribe Nietzsche en un apunte contemporáneo a la segunda *Intempestiva*. También en la vida del individuo se reconoce el valor de una experiencia sólo después de que esté concluida y pasada; sólo la muerte pone fin a esta situación.[27] En los dos casos el pasado, considerado como lo que no depende de nuestra decisión, tiene el efecto de vaciar de sentido el presente, de poner al hombre en una actitud epigónica, esa actitud que ha llegado a sistema en el pensamiento de Hegel.[28]

El hombre de la enfermedad histórica merodea como un turista en el jardín de la historia[29] o, como dirá más tarde Nietzsche, se comporta como un actor que recita diversas partes, se identifica con diversas situaciones históricas, sin que ninguna le pertenezca verdaderamente.[30] La historia, entendida como ciencia que tiene el pasado ante sí como su objeto propio, presupone y desarrolla la absoluta insensibilidad a los valores y a la jerarquía de éstos: por un lado, de hecho, el historiador parte de la convicción de que todo lo que ha acontecido en la historia es comprensible, es decir, está a su nivel o al de una común «humanidad» que acaba por ser una común mediocridad, en la que no hay lugar para lo que es grande; por otro, además, la historia pretende explicar precisamente como historia, es decir, como

26. *Sobre utilidad y perjuicio*, 1.
27. *Opere*, vol. III, tomo 3, parte 2, págs. 303-305.
28. *Sobre utilidad y perjuicio*, 8.
29. *Ibid.*, 10.
30. *Opere*, vol. VII, tomo 2, pág. 231; véase también *ibid.*, vol. III, tomo 3, parte 2, pág. 240.

producto de determinadas situaciones, todo lo que acontece relativizando todas las cosas y destruyendo el valor.[31]

Así entendida, la historia es simultáneamente el fundamento y la expresión característica de la moderna civilización de masas, en la que las exigencias de la producción requieren un tipo medio de hombre, suficientemente informado, pero carente del sentido de la individualidad y dominado por el instinto gregario: el órgano de esta cultura de masas, democrática y cosmopolita pero sin raíces, es el periodismo. Al genio y al profeta, como figuras-guía válidas en todo tiempo, les ha sustituido el periodista, que está al servicio del momento.[32] Se diría que la dilatación de la conciencia histórica ha de ir acompañada de una ampliación de la personalidad más allá de los angostos límites de la situación individual, el final o la reducción de los egoísmos. Por el contrario, sucede al revés: el hombre de la enfermedad histórica, al haber perdido el sentido del horizonte infinito, sustituido por la precisa definición de la situación en todos sus componentes, se retira en sí mismo, en el restringido círculo de su egoísmo, y acaba por secarse.[33] En relación, por otra parte, con una infinidad de situaciones, de las que sin embargo ninguna le pertenece verdaderamente, el hombre contemporáneo vive en una permanente inseguridad, es un «apátrida».[34]

La enfermedad histórica, en fin, sintetiza los males de nuestra civilización decadente: la cantidad de nociones históricas que poseemos intelectualmente, pero sin ligar orgánicamente con la vida, produce un desequilibrio entre el contenido interno y la forma visible de nuestra civilización, que es cultísima y bárbara a la vez, y que no posee un estilo, es decir, un principio unificador vivo y propio; el exceso de estudios históricos produce además una peligrosa convicción respecto a la caducidad de las cosas humanas y, a la vez, un estado de ánimo escéptico, por lo que ninguna idealidad le afecta ya; sólo los intereses egoístas merecen atención. Todo esto viene acompañado de la presunción intelectual de objetividad, por la que el hombre contemporáneo se siente, con diferencia, más evolucionado y más «exacto» que aque-

31. *Sobre utilidad y perjuicio*, 5.
32. Véase «Sobre el futuro de nuestras escuelas», primera conferencia.
33. *Sobre utilidad y perjuicio*, 9.
34. *Ibid.*, 7.

llos que lo precedieron, mientras que, por carecer de un principio unificador, sigue siendo permanentemente inmaduro.[35]

La relación auténtica con el pasado

Sin embargo, ¿es posible, y cómo se configura, una actitud correcta ante el pasado? Nietzsche analiza ampliamente los diversos modos de ponerse en relación con el pasado a los que corresponden los diversos tipos de historiografía: la monumental, la de antigüedades y la crítica. También estos modos, sin embargo, pueden ser más o menos legítimos, es decir, útiles y no perjudiciales para la vida, sólo en la medida en que en ellos el elemento histórico esté al servicio del elemento no-histórico, o sea de la vida en su significado creativo. Se ha visto ya cómo la acción exige el olvido, es decir, en cierto modo la suspensión de la conciencia histórica; este momento de olvido, que crea alrededor del sujeto de la decisión una suerte de zona oscura que se sustrae a la conciencia histórica, es lo que Nietzsche llama el elemento no-histórico, la atmósfera en la que solamente la acción puede nacer.

La actitud correcta frente al pasado consiste en otorgar prioridad a este elemento no-histórico sobre el histórico. Con mayor precisión, esto significa que el pasado se constituye y revive en la conciencia histórica sólo en la medida en que sirve a la acción en curso, sin preocupación alguna por la objetividad y reconstrucción fiel, sino con la finalidad de intensificar, facilitar y potenciar la acción presente. El ser que vive necesita un «horizonte» en el que establecerse y tomar consistencia, como en una solución nutritiva; un horizonte existe sólo en cuanto que tiene límites, y la capacidad de trazar estos límites eligiendo, aceptando, rechazando, es lo que Nietzsche llama fuerza plástica.[36] La medida en la que el estudio y el conocimiento del pasado son útiles para la vida viene dada por la cantidad de fuerza plástica de la que un individuo o una civilización dispone: cuanto menor es la fuerza plástica, tanto mayor es el peligro de que el estudio de la historia conduzca

35. *Ibid.*, 5.

36. Este significado de *Kraft* puede servir para entender mejor la concepción del mundo que Nietzsche expone en las últimas obras: el mundo como totalidad de fuerzas se verá, más que en sentido mecánico, como encuentro y lucha de «perspectivas».

a la enfermedad histórica, de la que precisamente sufre nuestro tiempo. El conocimiento del pasado es útil sólo al hombre que tiene fuertes raíces interiores: en tal caso, éste resulta un alimento para su capacidad creativa. «La historia, en cuanto que está al servicio de la vida, está al servicio de una potencia no-histórica.»[37] Esta apropiación del pasado es la verdadera «justicia» (u objetividad) histórica: «Se es justo respecto al pasado sólo si se es más allá de éste».[38] «Sólo la mayor fuerza del presente puede interpretar el pasado.»[39]

Es importante medir todo el alcance de estas afirmaciones nietzscheanas: la relación con el pasado histórico tiene su sede apropiada sólo en el contexto de algo que no se reduce a la historia. Las «fuertes raíces» que el hombre necesita para no ser arrollado por el pasado, sino, al contrario, para ponerlo a su servicio, no son raíces «históricas», implican una relación con algo diferente que, en la segunda *Intempestiva*, sólo está definido claramente como fuerza plástica y creativa de la vida. Sin embargo, como veremos mejor, en la conclusión del ensayo se habla de fuerzas eternizantes como medios para vencer la enfermedad histórica. El concepto de eternidad, sin embargo, se introduce conectado con el de ilusión: el arte es así una fuerza eternizante en cuanto que, con la ilusión de la forma que produce, nos hace olvidar el devenir y nos introduce en un clima no-histórico favorable a la acción creativa. Es ésta la posición ya enunciada en *El nacimiento de la tragedia*, y expresa una actitud todavía totalmente ligada a Schopenhauer. Dentro de estos límites, sin embargo, se formula un problema que Nietzsche se guarda mucho de considerar resuelto con la teoría schopenhaueriana de la ilusión y que seguirá preocupándole a lo largo de todo su itinerario especulativo.

Que el problema sigue abierto, por lo demás, queda claro también dada la escasa precisión de la *pars construens* de este ensayo. La relación correcta con el pasado, en general, es la que lo pone al servicio de la vida, que subordina el elemento histórico al no-histórico. ¿Se puede definir más claramente esta relación? Nietzsche, como se sabe, tiene constantemente a la vista el ejemplo de los griegos, un ejemplo, como

37. *Sobre utilidad y perjuicio*, 1; véase 5.
38. *Opere*, vol. IV, tomo 1, pág. 148.
39. *Sobre utilidad y perjuicio*, 6. [Trad. cast., pág. 87: «Sólo a partir de la suprema fuerza del presente os está permitido interpretar lo pasado». (*N. de la t.*)].

aparece desde el escrito sobre la tragedia, profusamente idealizado más que históricamente definido. Los griegos de la época de los orígenes, antes del socratismo y de la decadencia que éste inicia, son un pueblo que supo conservar un admirable sentido no-histórico; su cultura es «esencialmente antihistórica y a pesar de ello, o más bien justamente por ello, indeciblemente rica y fecunda».[40] Su modo de situarse frente a la historia, contrariamente al «curioso querer saberlo todo», característico de la decadencia helenística,[41] es una relación instintiva, irreflexiva, propia de niños, como Nietzsche con frecuencia los califica, que les hace conocer de manera no-histórica y espontánea el contenido de cultura de la *polis*.[42]

En una página de la segunda *Intempestiva*, que no se refiere a los griegos, la relación correcta con el pasado se compara a la del árbol con sus propias raíces: no las conoce, pero las siente.[43] En una larga nota de la misma época Nietzsche intenta diseñar la situación de una civilización no enferma de enfermedad histórica como la nuestra, en la que el sentido histórico esté adormecido como en el momento más feliz de la historia de los griegos: «Inmediatamente detrás del presente empieza la oscuridad: en ella se mueven como sombras inciertas grandes figuras, que crecen desmesuradamente, actúan sobre nosotros, pero casi como héroes, no como las claras y comunes realidades cotidianas. Toda tradición es casi inconsciente, como los caracteres hereditarios: las personas vivas *son*, en sus acciones, demostraciones de la tradición que en ellas actúa, y la historia *es* visible en carne y hueso, no en los documentos amarillentos y como recuerdo de papel».[44] Mientras que la historia como ciencia implica un distanciamiento fundamental del pasado, su reducción a objeto de un conocimiento preciso y abstracto, los mitos heroicos son un modo de «sentir» precisamente las propias raíces, menos claramente pero de manera más vital, puesto que el pasado vive como tradición y no ha sido objetivado. «Sólo donde cae la luz del mito, la vida de los griegos res-

---

40. *Ibid.*, 8. [Trad. cast., pág. 106: «Pero allí encontraremos también la realidad de una cultura esencialmente ahistórica, de una cultura que a pesar de ello, o más bien por ello, es indeciblemente rica y plena de vida». (*N. de la t.*)]
41. *Opere*, vol. III, tomo 3, parte 2, pág. 6.
42. *Ibid.*, vol. IV, tomo 1, pág. 127.
43. *Sobre utilidad y perjuicio*, 3.
44. *Opere*, vol III, cuaderno 29, fr. 172.

plandece.»[45] El politeísmo mismo de los griegos es, en consecuencia, un signo de su vivir en el presente, sin la preocupación por un orden definitivo o por un fundamento último, un signo de gran prodigalidad del espíritu.[46]

Todos estos caracteres, sin embargo, están muy lejos de dar una idea clara de lo que Nietzsche entiende como postura correcta respecto al pasado; deben ser considerados más bien como intentos, que sirven para aclarar ulteriormente el concepto de enfermedad histórica y el problema que ésta plantea. El mito, en lugar de la historia como ciencia, representa sólo el signo de una relación diferente con el pasado, cuya verdadera raíz todavía no se indica. Por lo demás, la segunda *Intempestiva*, aunque opone a nuestra civilización la civilización no-histórica de los griegos de los orígenes, está muy lejos de rechazar los instrumentos modernos de conocimiento histórico: la historiografía monumental, de antigüedades y crítica, que aun no siendo historia icónica o científicamente «objetiva» no son tampoco narración mítica, se declaran modos legítimos de conocimiento histórico, siempre que estén subordinadas al elemento no-histórico, es decir, al servicio de la vida. Lo que queda sin definir ulteriormente es precisamente este elemento no-histórico.

Tampoco las conclusiones del ensayo añaden mucho a cuanto se ha visto. De lo que se trata es de invertir la relación historia-vida. Esta inversión implica una valoración diferente de la función del individuo y una intervención de fuerzas eternizantes, como el arte y la religión.[47] La enfermedad histórica conduce a ver al individuo como perfectamente integrado en el proceso universal, expresión de su tiempo, determinado por las condiciones en las que se encuentra viviendo, justificado sólo dentro del desarrollo general; la vida, por el contrario, es al revés: creatividad, novedad, irreductibilidad de lo que nace a lo que ha sido. La verdadera historia es la historia de estas novedades, la historia de los hombres superiores que han sabido crear y justificarse por sí mismos, historia de los genios.[48] Esta creatividad de los individuos es posible sólo en una atmósfera no histórica, en el olvido

---

45. *Humano, demasiado humano*, I, n. 261.
46. *Opere*, vol. IV, tomo 1, pág. 133.
47. *Sobre utilidad y perjuicio*, 10.
48. *Ibid.*, 9.

del devenir. Precisamente la creación de tal atmósfera exige la presencia de «fuerzas eternizantes» como el arte y la religión. Éstas actúan como manantiales de ilusión, capaces de hacer olvidar, al menos por momentos, el devenir, situando al hombre por encima de los asuntos del tiempo. Sólo en este sentido Nietzsche habla aquí de eternidad, de modo que ésta no se distingue de la ilusión necesaria para que la vida prosiga.

La hipótesis de que, sin embargo, busque oscuramente como solución al problema del tiempo un significado del concepto diferente y más pleno es posible a partir, por ejemplo, de una nota que pertenece al proyecto de otra *Intempestiva*, que después no se escribió, con el título *Die Philosophie in Bedrängniss*, redactada en el otoño de 1873, esto es, poco antes de la publicación del ensayo sobre la historia. En esta nota, los problemas que la época plantea a la filosofía están de algún modo conectados al problema de la relación entre el tiempo y lo eterno. Nietzsche ve uno de los caracteres dominantes del hombre de su tiempo en la prisa, *Hast*, que, por lo demás, es un producto de las exigencias sociales: el Estado, de hecho, exige que se viva en el instante; no hay «un construir para la eternidad».[49] También en torno a la función del arte como antídoto para la enfermedad histórica hay que observar que el arte tiene ya para Nietzsche, antes aún de las *Consideraciones intempestivas*, un significado que va más allá del que conecta con la ilusión y que conservará hasta en sus últimas obras: «Contra la historiografía icónica y contra las ciencias naturales se necesitan extraordinarias fuerzas artísticas», escribe en una nota de 1872.[50] En este contexto hay ya algo más que el arte como ilusión que hace olvidar el devenir: éste tiene ante todo la función de crear las perspectivas unitarias que constituyen la fisonomía y el estilo propio de una época o de una personalidad. Es decir, arte es sinónimo de la creatividad misma de la vida, que se opone al reflejo mecánico del pasado o del mundo natural. Es éste el mismo concepto de arte que se encontrará en *La voluntad de poder*.[51] La fisonomía misma de una civilización libre de la enfermedad histórica se define de un modo que la aproxima a la obra de arte: en ella la cul-

49. *Opere*, vol. III, tomo 3, parte 2, pág. 341.
50. *Ibid.*, pág. 8.
51. Véase *La voluntad de poder*, nn. 796, 853 II; Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, vol. I.

tura ha llegado a su madurez, se ha alcanzado la perfecta unidad entre lo interno y lo externo.[52]

Ni el concepto de inversión de la relación historia-vida, ni la referencia al ejemplo de los griegos resuelven plenamente el problema del *es war* y de la temporalidad. La referencia a los griegos, por lo demás, vale como pura referencia ideal, y el mismo Nietzsche es muy consciente de que no es resolutiva: a causa del cristianismo, y sobre todo de su decadencia, nuestra época ha llegado a ser incapaz de entender la antigüedad; por eso la idea de imitar a los antiguos y de recuperar su mentalidad carece de sentido. Y no sólo esto: la época de la enfermedad histórica es un hecho que no puede ser borrado, aunque se deba pensar en superarlo; la superación habrá de tener en cuenta que «vivimos en el tiempo en el que diversas interpretaciones de la vida conviven una al lado de otra [...] El hombre del futuro es el hombre europeo».[53] La superación de la enfermedad histórica no puede ser un retorno al mito, el cual suponía condiciones de civilización radicalmente diferentes a las nuestras, y especialmente una restricción de horizontes de vida, que hoy se ha perdido y se ha sustituido por el cosmopolitismo.

En esta situación la tarea del historiador y del filólogo es ante todo una tarea negativa: iluminar sin pudor la irracionalidad que domina los asuntos humanos, destruir hoy la visión providencialista de la historia.[54] Pero también esta conclusión es insuficiente respecto a la amplitud del problema de una relación auténtica (si podemos usar esta expresión) con el pasado, tal como se plantea en la segunda *Intempestiva* y que se encaminará a su solución sólo más tarde, al salir a la luz la idea del eterno retorno.

Nihilismo e historicismo

En las obras del Nietzsche maduro, en las que el análisis de la decadencia de nuestra época se amplía con el gran panorama del nihilismo

52. *Sobre utilidad y perjuicio*, 10.
53. *Opere*, vol. IV, tomo 1, pág. 113.
54. *Ibid.*, pág. 125.

como carácter general de la historia de la civilización europea y no sólo europea, la enfermedad histórica sigue siendo uno de los aspectos destacados a través del cual el nihilismo se define en su surgimiento y en su desarrollo. Se ha visto cómo en la segunda *Intempestiva* el término enfermedad histórica servía para indicar los dos significados de nuestro concepto de historicismo, esto es, la atribución de un orden providencial a la historia o la absoluta relativización de toda manifestación humana a la época en la que surge, sin insertarla en un orden racional del devenir más amplio. Enfermedad histórica es, para el Nietzsche de la segunda *Intempestiva*, tanto el historicismo providencialista, todavía, en el fondo, cristiano, como el relativismo absoluto de quien ve la realidad como un flujo en el que todo lo que nace es digno de perecer. Ahora bien, justamente el historicismo entendido bajo estos dos significados, del que uno es el desarrollo lógico del otro, es una de las directrices principales en el camino que lleva al nihilismo. De hecho éste, en su significado más general, se define como la pérdida de todo sentido y valor del mundo; a este punto se llega a través de un desarrollo que comprende al socratismo, al platonismo y al cristianismo. Nihilismo no es, de hecho, sólo el reconocimiento de la falta de todo significado y de todo orden racional en el devenir; es ya nihilismo en cuanto que representa un primer paso que conducirá necesariamente a los siguientes, la atribución de un sentido y un final al mundo, la justificación de lo que acontece mediante razones que están más allá o por encima del hecho mismo. El desarrollo se puede esquematizar así: la racionalidad y el valor existen como orden finalista de la historia (historicismo como providencialismo); pero la experiencia histórica (justamente la *Historie*, como conocimiento objetivo del pasado que en nuestro tiempo ha aumentado enormemente la amplitud y la profundidad de su campo de investigación) muestra que, en realidad, en el devenir histórico no hay ningún orden providencial, ni ningún sentido general;[55] por tanto, no hay, en absoluto, orden, sentido y valor de las cosas, y el hombre pierde todo anclaje que pueda proporcionar alguna dirección a su acción en el mundo: «Cuando se pone el valor básico de la vida (*das Schwergewicht des Lebens*)

55. *La voluntad de poder*, n. 12 A.

no en la vida misma, sino en el "más allá", esto es, en la nada, se quita a la vida todo valor básico».[56]

Nihilismo e historicismo se desarrollan así paralelamente y representan el presupuesto del filosofar de Nietzsche. Respecto al sentido histórico, como respecto al nihilismo, se enfrenta en Nietzsche un doble juicio, negativo y positivo a la vez: negativo en cuanto que es índice de debilidad y de pérdida de iniciativa por parte del hombre, positivo en cuanto que, caídas las construcciones providencialistas de la historia, está libre el campo para una perspectiva nueva que devuelva al hombre la plena libertad de iniciativa en el mundo histórico.[57]

El nihilismo, como fisonomía general de nuestra civilización, y el historicismo, que es uno de sus componentes, no señalan solamente una orientación general de la cultura, sino que marcan profundamente la psicología individual del hombre moderno. Una de las características del hombre contemporáneo sobre la que Nietzsche insiste más, sobre todo en los escritos recogidos en *La voluntad de poder*, es la incapacidad de salir de lo inmediato, de querer en relación con lo eterno: también en la segunda *Intempestiva* este vínculo con lo inmediato y la limitación del querer a la esfera egoísta de los pequeños intereses estaban paradójicamente ligados a la enfermedad histórica. Perdida la fe en un orden providencial e inmerso en el flujo imparable de las cosas, el hombre vive su vida psíquica según un *tempo* que musicalmente se definiría como un *prestissimo*; es hipersensible e incapaz de no reaccionar inmediatamente, lo que no es un signo de fuerza, sino de debilidad, porque en el fondo la acción no es nunca iniciativa del agente, sino solamente respuesta a un estímulo externo que la dirige y condiciona.[58]

La incapacidad de aceptar la tradición, característica de la mentalidad moderna, también forma parte de este cuadro: la tradición apare-

---

56. *El Anticristo*, n. 43. [Trad. cast.: «Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el "más allá" –en la *nada*–, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad» (Madrid, Alianza, 1974, pág. 74). (*N. de la t.*)]; y véase el prólogo a *La voluntad de poder*: «Después de Copérnico rueda desde el centro hacia la x».
57. Sobre el nihilismo como signo de debilidad, pero también de fuerza, véase *La voluntad de poder*, n. 585 B; sobre el sentido histórico, *La gaya ciencia*, n. 337 y *Opere*, vol. V, tomo 2, pág. 457.
58. *La voluntad de poder*, nn. 71 y 45.

ce sólo como algo de lo que hay que liberarse y que se acepta eventualmente como peso ineludible, pero que no se quiere. Esto indica una incapacidad de la voluntad de querer más allá del momento, en una perspectiva que abrace largos períodos pasados y futuros.[59] Esta incapacidad de establecer una correcta relación con el pasado viene acompañada de técnicas artificiales y fantásticas de recuperación de éste: el alcohol, por ejemplo –de la difusión del alcoholismo Nietzsche habla con frecuencia en *La voluntad de poder*–, es un modo de remontarse a grados de desarrollo cultural superados;[60] lo mismo se ha de decir, desde el punto de vista psicológico, del amor por la historia, que nos permite identificarnos con la imaginación en las más diversas situaciones del pasado.[61]

Todo esto, tanto lo que se refiere al historicismo como carácter general de la civilización moderna, como a su aspecto psicológico, no añade mucho a cuanto se ha dicho ya en la segunda *Intempestiva*. Lo que es relevante es la inserción de la enfermedad histórica en el marco general del nihilismo, porque justamente por este camino los problemas que ésta plantea, y que en la segunda *Intempestiva* habían quedado sin resolver, se aclararán y entrarán en vías de solución. Lo que en la segunda *Intempestiva* formaba la raíz de la enfermedad histórica era el constitutivo entrar en relación del hombre con el pasado y la imposibilidad de evitar que el *es war* acabase por quitar todo sentido a su vida y a sus iniciativas. Ni el anhelo de la civilización griega de los orígenes, ni la conclusión afirmativa de la necesidad de invertir la relación historia-vida mediante la intervención de «fuerzas eternizantes» como el arte y la religión habían resuelto definitivamente el problema. En las obras de madurez, mientras que la enfermedad histórica, en su aspecto de hecho cultural y psicológico,[62] se presenta como uno de los diversos elementos a través de los que se define el nihilismo, el problema de la relación con el pasado y de la lucha contra el peso del *es war* asume, por el contrario, un alcance más universal, se convierte en el problema mismo del nihilismo, cuya superación depende de su solución. Este significado universal del *es war*, a partir

59. *Ibid.*, n. 65.
60. *Opere*, vol. VIII, tomo 3, págs. 30-31.
61. *Aurora*, n. 159.
62. *La voluntad de poder*, n. 12 A.

del cual el hombre mismo, y no el hombre de una época histórica particular, venía definido esencialmente como «un imperfecto que

nunca se completa», y que, sin embargo, en el ensayo sobre la historia quedaba en segundo plano, es ahora considerado independientemente del problema particular de la enfermedad histórica: define, en general, el problema mismo del hombre y de su existencia en el mundo, que Nietzsche se propone resolver construyendo el superhombre.

El nexo con el problema de la temporalidad, como problema constitutivo del hombre en cuanto tal, permite también sacar a la luz otra característica del concepto de nihilismo, esto es, el hecho de que indica simultáneamente la particular época histórica de decadencia en la que vivimos y una condición universal y permanente, una forma de «alienación», si se quiere, que está ligada a la esencia del hombre y no depende de circunstancias históricas específicas. El *es war* y el problema de la relación con el pasado, de hecho, son la raíz de la enfermedad histórica, pero juntos constituyen la esencia misma del hombre; así el nihilismo es, sí, un fenómeno histórico cuyo desarrollo se puede indicar, pero es también *tout court* la condición universal del hombre que no ha resuelto el problema del *es war*. De ello se puede ver una prueba en el hecho de que Nietzsche no conoce una época histórica que no sea nihilista: el nihilismo comienza con Platón, y aun antes con Sócrates. Es más, allí donde haya habido pensamiento, ha dominado el espíritu de venganza,[63] que, como veremos en breve, es precisamente signo y consecuencia de la incapacidad de resolver el problema del *es war* y de liberarse del peso aplastante del pasado.[64] También la civilización griega de los orígenes, que en las demás obras de madurez pierde significativamente un poco de ese valor paradigmático que tenía en los primeros escritos, es más bien una condición anhelada que una situación definida con precisión como fenómeno histórico.

---

63. *Ibid.*, n. 765.
64. La relación entre el instinto de venganza y el problema de la temporalidad lo estudia minuciosamente, aunque con resultados distintos a los nuestros, J. Stambaugh, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, La Haya, Nijhoff, 1959, págs. 68-78.

La existencia de una estrechísima relación entre nihilismo y problema del *es war* la sugiere el discurso de Zaratustra titulado «De la redención». En él, aquello de lo que el hombre ha de ser liberado para que se dé una redención, es decir, esa renovación que debe conducirnos fuera del nihilismo, es precisamente la piedra del pasado, que aparentemente es irreversible: «Liberar a los que nos precedieron, transformar todo "así fue" en un "así quise yo que fuese", he aquí el primer paso hacia la redención».[65] En otro lugar esta liberación del pasado no es sólo el primer paso, sino la redención misma: «Liberar en el hombre el pasado, todo "así fue" recrearlo hasta que la voluntad pueda afirmar: "así quise que fuera, así querré que sea" [...] esto es lo único que les enseñé a llamar liberación».[66] Sin embargo, el querer hacia atrás es una empresa que a la voluntad le parece imposible. Ésta se encuentra en una situación que no ha elegido, que no depende de ella y de la que no sabe ver un orden cualquiera: «Si mi vista se remonta desde el presente al pasado, encuentro siempre lo mismo: fragmentos, miembros esparcidos, combinaciones atroces, jamás hombres. El presente y el pasado de aquí abajo, amigos míos, me son insoportables, y no me adaptaría a vivir si no fuese un vidente de lo que vendrá. Un vidente, un volitivo, un creador [...]».[67] El pasado contra el que la voluntad no puede nada es el caos de la situación dada sin ser elegida.[68] La liberación sólo podría ser en una voluntad creadora que pudiese recrear el pasado transformando el «así fue» en un «así quise yo que fuese». Pero

65. *Zaratustra*, II: «De la redención». [Trad. cast.: «Redimir a los que han pasado, y transformar todo "fue" en un "así lo quise" –¡sólo eso sería para mí redención!» (Madrid, Alianza, 1972, pág. 204). (*N. de la t.*)]

66. *Ibid.*, III: «De las tablas viejas y nuevas». [Trad. cast.., pág. 276: «A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo "fue", hasta que la voluntad diga: "¡Mas así lo quise yo! Así lo querré".

»Esto es lo que yo llamé redención para ellos. Únicamente a esto les enseñé a llamar redención». (*N. de la t.*)]

67. *Ibid.*, II: «De la redención». [Trad. cast., pág. 204: «Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado, siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares —¡pero no hombres!—. El ahora y el pasado en la tierra —¡ay!, amigos míos— son para *mí* lo más insoportable si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir.

»Un vidente, un volente, un creador...». (*N. de la t.*)]

68. Pasado, en este sentido, son, por ejemplo, los instintos; véase, por ejemplo, *Opere*, vol VII, tomo 1, parte 1, pág. 285; vol. VII, tomo 2, pág. 121.

la voluntad siente que es imposible querer hacia atrás: de esta imposibilidad nace el espíritu de venganza que constituye el paso de la experiencia de la impotencia respecto al pasado a la producción de todas esas manifestaciones que componen el nihilismo.

El espíritu de venganza, en el discurso de Zaratustra sobre la redención, está en la base de toda la visión del mundo que la voluntad se crea después de haber experimentado la imposibilidad de querer hacia atrás y, por tanto, de liberarse del peso del pasado. La voluntad «sobre todo lo que es apto para sufrir, se venga de no poder actuar hacia atrás sobre el pasado». Pero venganza no es sólo esto; es la estructura misma del acto con el que la voluntad se esfuerza en someterse al pasado sin conseguirlo: es venganza no sólo lo que la voluntad hace como consecuencia de esta experiencia, esta experiencia misma contiene en sí la forma esencial de la venganza. Ésta se define, de hecho, en la misma página del *Zaratustra*, como «la repugnancia de la voluntad al pasado y a su "así fue"» (*«des Willens widerwillen gegen die Zeit und ihr "es war"»*). Se puede decir que el intento de querer hacia atrás y la imposibilidad frente a la que la voluntad se encuentra son, más que el origen, el arquetipo del espíritu de venganza, su primer acto: en esta experiencia, de hecho, la voluntad se encuentra frente a efectos cuya causa no puede dominar, al ser efecto ella misma de algo que ya está ahí como fundamento y origen de lo que le acontece ser y hacer. En esta experiencia nace la visión del ser como estructura de causa-efecto, de fundante-fundado: el principio de causalidad que domina nuestra representación del mundo es expresión del instinto de venganza, el más profundo de nuestros instintos.[69] En general, «allí donde se han buscado responsabilidades, es el instinto de venganza el que las ha buscado. Este instinto de venganza ha dominado la humanidad hasta tal punto durante siglos, que toda la metafísica, la psicología, la representación de la historia, pero sobre todo la moral, están marcadas por él. En la medida en que el hombre ha pensado, ha arrastrado en las cosas el bacilo de la venganza. Ha atribuido esta enfermedad también a Dios, ha despojado las cosas de su inocencia, en cuanto que ha pretendido hacer que todo modo de ser se remonte a una voluntad, a intenciones, a actos responsables».[70]

69. *Ibid.*, tomo 1, parte 1, pág. 116.
70. *La voluntad de poder*, n. 765.

El instinto de venganza domina toda la mentalidad del hombre occidental, y quizá del hombre en general; y el principio de causalidad que es su expresión muestra que no sólo es venganza la búsqueda de responsabilidades en sentido propio, sino toda búsqueda del fundamento. En todas las formas de relación entre el hombre y el mundo se repite la experiencia fundamental de la voluntad: el encontrarse frente a un «dato» que funda la situación, en la situación misma como no elegida por mí y de la que es responsable algo o algún otro. En cada uno de los muchos casos en los que actúa el espíritu de venganza se repite «la repugnancia de la voluntad hacia el pasado y su "así fue"», es decir, el choque con algo que «es ya» y no puede ser objeto de creación por parte del querer.

Tres aspectos del nihilismo

¿Es posible precisar mejor la relación del espíritu de venganza con las manifestaciones fundamentales que constituyen el nihilismo? Para hacerlo ante todo hay que intentar reagrupar estas manifestaciones bajo algunos conceptos esenciales que permitan su visión unitaria. Para ello elegimos uno de los últimos proyectos formulados por Nietzsche para la ordenación de la obra que después fue publicada póstuma, *La voluntad de poder*, escrito en el otoño de 1888, que se puede, por tanto, considerar como expresión «definitiva» de su pensamiento. En ese proyecto el nihilismo se reduce a tres manifestaciones esenciales: «I. La liberación del cristianismo: el Anticristo. – II. La liberación de la moral: el Inmoralista. – III. La liberación de la "verdad": el espíritu libre. – IV. La liberación del nihilismo: el nihilismo como consecuencia necesaria del cristianismo, de la moral y del concepto de verdad de la filosofía».[71] Cristianismo, moral y metafísica son los componentes esenciales del nihilismo; y, como sabemos, están dominados, como todo lo que el hombre ha pensado, por el instinto de venganza. En *El Anticristo*, que en este plano figura como la primera parte de la obra y que fue efectivamente compuesto y publicado por Nietzsche, cristianismo, moral y metafísica están estrechamente ligados entre sí, uni-

71. *Opere*, vol. VIII, tomo 3, pág. 359.

dos con bastante claridad, aunque no explícitamente, justamente por el concepto de venganza, con el significado, que hemos visto, de encontrarse frente a una situación dada respecto a la que no se puede nada. El cristianismo, en la invectiva que concluye *El Anticristo*, además se identifica con el espíritu de venganza.[72]

Antes que el cristianismo, el mismo espíritu religioso, en general, es expresión del instinto de búsqueda del responsable, que Nietzsche llama instinto de venganza: al no atreverse a asumir en primera persona la responsabilidad de su condición, el hombre recurre a una voluntad ajena a la que atribuir esa responsabilidad.[73] Esta actitud no nace sólo en las situaciones de incomodidad, como búsqueda del «culpable»: un pueblo soberbio y autosatisfecho también busca espontáneamente un Dios al que agradecérselo. «La religión es una forma de gratitud»;[74] pero gratitud y venganza tienen la misma raíz.[75]

Por lo que respecta al cristianismo en particular, todos sus dogmas se presentan como una «historia» destinada a dar razón de la condición humana a través de conceptos como los de creación, pecado, pena y redención: el hombre con sus decisiones aparece en esta historia sólo como el último eslabón de una cadena de hechos que escapan a su iniciativa.[76] La búsqueda de un responsable de lo que somos es sólo un modo equivocado y falso de plantear la relación con el pasado: si no se tiene poder alguno sobre él, la voluntad intenta atribuirle estructuras comprensibles; pero el reconocimiento y la aceptación de una estructura así no son un modo activo de querer, son más bien un signo de profunda debilidad, un hecho depresivo que quita toda dignidad al hombre, reduciendo toda su acción a una cuestión de Gracia.[77]

---

72. *El Anticristo*, n. 62.
73. *La voluntad de poder*, n. 136.
74. *El Anticristo*, n. 16.
75. *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte 1, pág. 83.
76. *La voluntad de poder*, n. 224. El problema de la relación entre Nietzsche y el cristianismo es, evidentemente, mucho más complejo, como aparece, por ejemplo, en el mismo *El Anticristo*, nn. 33-40. Sobre esto véanse, junto al ya citado artículo de T. Moretri Costanzi: K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, 2ª ed., Munich, 1952; E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden, 1956; B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt, 1958.
77. *La voluntad de poder*, n. 136.

La misma debilidad revela la «voluntad de verdad» característica de la metafísica: aquí el presupuesto es que el mundo caótico y móvil del devenir tenga su fundamento en alguna estructura estable, en otro mundo, que sería el verdadero. La fe en esta estructura es propia «de los hombres improductivos, que no quieren crear un mundo [...] Lo ponen como dato y buscan los medios y los modos para llegar a él. "Voluntad de verdad" como impotencia de la voluntad de crear».[78] La voluntad de verdad implica el miedo al devenir y al movimiento, propio de los hombres mediocres que no saben dirigir y dominar las cosas y conciben la felicidad como inmovilidad. En fin, también, y sobre todo, la moral es un producto del instinto de venganza, y lo es en más de un sentido: en un primer sentido, el más elemental, porque la moral cristiana que domina nuestra mentalidad es un producto de los hombres inferiores que, frente a la libre creatividad de los grandes hombres, crean una tabla de imperativos en los que dominan las virtudes gregarias y de la pasividad, intentando convertir en signos de superioridad moral lo que son caracteres de inferioridad y debilidad.[79] Sin embargo, el carácter más fundamental del espíritu de venganza es visible en la estructura misma de la concepción de una ley o de un orden moral: ésta, de hecho, significa que «hay un querer de Dios que establece, de una vez por todas, lo que el hombre debe hacer o no hacer»;[80] de aquí, para el problema del *es war* que nos interesa, es importante destacar la expresión «de una vez por todas». Si hay una ley o un orden moral dado, la voluntad está atada por esta ley y no puede ya ser creadora. La voluntad de Dios, los dogmas de la Biblia, la estructura estable de la verdad, la ley moral dada de una vez por todas: son siempre modos en los que se presenta la irreversible piedra del *es war*, son siempre formas de ese pasado como ser-ya-así contra el que la voluntad se siente impotente y del que debe liberarse si quiere ser creadora.

78. *Ibid.*, n. 585. Véase un pasaje de la última carta de Nietzsche a Burckhardt, escrita en Turín el 5 de enero de 1889, cuando la locura ya había hecho presa de él: «Querido señor profesor, al final habría preferido ser profesor en Basilea a Dios; pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo privado como para omitir, por causa suya, la creación del mundo» (*Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, Turín, 1961, pág. 41).
79. Como se sabe, ésta es la tesis de toda la *Genealogía de la moral*; véase especialmente el tercer ensayo, «¿Qué significan los ideales ascéticos?», nn. 14 y sigs.
80. *El Anticristo*, n. 26. [Trad. cast., pág. 53: «¿Qué significa "orden moral del mundo"? Que existe, de una vez por todas, una voluntad de Dios acerca de lo que el hombre ha de hacer, ha de dejar de hacer». (*N. de la t.*)]

Si queremos ahora intentar percibir la relación que hay entre cristianismo, moral y metafísica por un lado –dominados en su raíz por el instinto de venganza–, y nihilismo por el otro, debemos volver a la ya recordada nota 12 de *La voluntad de poder*: allí se remitía el nihilismo a tres causas esenciales, que son además el desarrollo una de la otra. Se prepara la venida del nihilismo, escribe Nietzsche, cuando se atribuye a la historia un orden providencial, ya que se descubrirá que este orden providencial no existe y entonces el devenir pierde sentido; se prepara, en segundo lugar, el nihilismo cuando, independientemente de las metas y fines a alcanzar, se concibe, sin embargo, el mundo y su sucederse como una totalidad cuyas partes están insertas en un conjunto sistemático (no es fácil distinguir esta segunda actitud de la primera: parece que, mientras una se puede caracterizar como historicismo, ésta debe ser entendida más bien como monismo, término que el mismo Nietzsche utiliza en este contexto): es el conjunto lo que da valor a las partes individuales y al hombre mismo. Pero cuando la idea de un sistema tal se descubre falsa, entonces las cosas y el hombre pierden todo valor. Puesto que con el devenir no se alcanza ninguna meta y bajo la multiplicidad de las cosas no se esconde ninguna unidad total, nace la concepción del carácter ilusorio del devenir y la fe en otro mundo, en el mundo estable de la verdad. Pero a la larga este mundo también se revela como construido por el hombre mismo, según sus necesidades psicológicas: estamos en la última y extrema forma de nihilismo, la pérdida de fe en el mundo metafísico, es decir, en la verdad misma, al menos en su acepción tradicional.[81]

Lo que subyace a todo este desarrollo es la actitud que ya hemos reconocido en la raíz del cristianismo, de la metafísica y de la moral, esto es, la búsqueda de un orden, de una estabilidad, de un valor independiente de la voluntad. Lo que actúa es siempre el instinto de venganza: sólo porque la voluntad se descubre incapaz de derribar la roca del *es war* va en busca de explicaciones y construye las visiones del mundo que acabarán necesariamente en el nihilismo. La necesidad de la venida del nihilismo depende del hecho de que todo orden del mundo independiente de la voluntad se revela ilusorio: a través del doloroso proceso de la anulación de los valores y el reconocimiento de la

81. *La voluntad de poder*, n. 12 A.

falta de sentido del mundo y de la historia, la voluntad llega finalmente a esta conclusión. He aquí por qué nihilismo extremo y superación del nihilismo en Nietzsche se acercan tanto, hasta casi identificarse, y él se proclama «el primer nihilista perfecto, que ha vivido en sí hasta el fondo el nihilismo»;[82] la pérdida de las ilusiones puede significar para la voluntad, bien la absoluta incapacidad de querer todavía, bien el reconocimiento gozoso y creador del hecho de que no existen orden, verdad, estabilidad fuera de la voluntad misma, y de que el nihilismo ha derivado justamente del haber querido a toda costa encontrarlos. Así se entiende por qué la lógica conclusión del desarrollo del sentido histórico y de la *Historie* debe ser para Nietzsche la risa:[83] que no haya ningún orden fuera de la voluntad significa que todo debe ser creado.

Sin embargo, llegar a esta nueva condición del espíritu, que es propia del superhombre y que se identifica con la liberación del instinto de venganza, ya que la voluntad no busca ya fundamentos o responsabilidades fuera de sí misma, implica siempre también la solución del problema del *es war*. Para pasar del nihilismo, en su sentido negativo y destructor, al nihilismo perfecto, o sea al nihilismo superado, y para llegar desde el reconocimiento de la falta de sentido de las cosas a la conciencia de la creatividad de la voluntad, hace falta todavía un paso, la solución del problema de la temporalidad. Al final del discurso sobre la redención, del que hemos partido para estudiar el concepto de venganza, Zaratustra se plantea la pregunta: «¿Quién enseñará a la voluntad a querer hacia atrás?». Si debo admitir que no sólo no hay un orden en las cosas independiente de la voluntad, sino también que este orden puede ser creado por la voluntad misma, debo descubrir una estructura de la temporalidad diferente de la que es propia de la mentalidad común, en la que el tiempo se presenta como una serie irreversible de instantes de los que cada uno es hijo del otro, una estructura de la temporalidad en la que de verdad sea posible a la voluntad el «querer hacia atrás», lo único que puede liberarla del instinto de venganza y del nihilismo.

---

82. *Ibid.*, prólogo, 3. [Trad. cast.: «Primer nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo que moraba en su alma, viviéndolo hasta el fin» (Madrid, EDAF, 1981, pág. 30). (*N. de la t.*)]
83. *Más allá del bien y del mal*, n. 223.

El eterno retorno como solución del problema de la temporalidad

La doctrina del eterno retorno de lo mismo, como está formulada en el *Zaratustra*, debe justamente representar la solución a este problema, sacando a la luz una estructura de la temporalidad que invierta el modo banal de ver el tiempo y que posibilite a la voluntad la paradoja de «querer hacia atrás». Esto explica la importancia decisiva que adquiere para Nietzsche esta doctrina, que es verdaderamente el «pensamiento único», como dice Heidegger,[84] en torno al que se articula toda su filosofía. De hecho, si el nihilismo, como nos ha parecido, radica en el espíritu de venganza y en la relación de la voluntad con el *es war*, sólo la solución del problema de la temporalidad podrá valer como su superación definitiva y como premisa para la construcción del superhombre. Sin embargo, si la *ewige Wiederkehr* ha de tener este sentido, sus interpretaciones puramente morales y la puramente cosmológica son insuficientes: una hace del eterno retorno un criterio de elección que se refiere únicamente al hombre y a sus acciones (debo elegir lo que querría volver a elegir para la eternidad); la otra afirma una estructura del mundo en la que la elección del hombre ya no tiene ningún sentido, en la que nunca puede haber nada nuevo y, por tanto, no puede haber voluntad creadora, como, por el contrario, predica Zaratustra en el discurso sobre la redención, ya recordado varias veces.

En la perspectiva de un eterno retorno como doctrina cosmológica, el querer hacia atrás no sería otra cosa que una aceptación de lo ya sido y de lo ya determinado. En tal caso, la superación del nihilismo y la solución del problema del *es war* se alcanzarían sólo a través de un artificio dialéctico: la realidad sigue siendo tal cual es y la voluntad, al haber reconocido que no puede ser de otra forma, la acepta. El paso del «así fue» al «así quise yo que fuese» sería, pues, un mero acto de aceptación de la necesidad.

No es éste, sin embargo, el sentido de la *ewige Wiederkehr* que aparece en el gran discurso de *Zaratustra* en el que la doctrina se

---

84. Véase *Nietzsche, op. cit.*: la voluntad de poder o, lo que es lo mismo, el eterno retorno es el «pensamiento único» de Nietzsche.

enuncia con mayor amplitud y vigor, el titulado *Vom Gesicht und Rätsel* [«De la visión y del enigma»], en la tercera parte. En esta página Zaratustra narra una visión que ha tenido en sueños: sobre una montaña ha visto una gran puerta de la que parten dos caminos que discurren en direcciones opuestas; pero éstos no están hechos para avanzar hacia el infinito cada uno en su dirección, sino que constituyen un eslabón que se suelda exactamente bajo la puerta. Los caminos son el pasado y el futuro; sobre la puerta bajo la cual el eslabón se suelda está escrita la palabra *Augenblick*, «instante». Esta página y el resto de la narración de Zaratustra han sido objeto de numerosas interpretaciones, que no discutiremos. Baste destacar dos elementos bastante evidentes: la doctrina de la *ewige Wiederkehr* viene aquí enunciada justamente como inversión de la visión común del tiempo, que lo concibe como línea recta formada por una sucesión irreversible de instantes. Esta visión del tiempo es aquella sobre la que se funda la imposibilidad de derribar la piedra del pasado, de querer hacia atrás. El tiempo, por el contrario, es para Zaratustra un círculo, como dice el enano. En segundo lugar, es igualmente importante observar que, en esta estructura circular del tiempo, el instante, esto es, el momento presente, el tiempo de la decisión, representa el punto en el que el círculo del pasado y del futuro se suelda. «Mira este instante –dice Zaratustra–. De esta puerta parte un largo y eterno camino que *vuelve*: detrás de nosotros yace una eternidad. ¿No debe todo el que *puede* partir haber recorrido ya una vez este camino? ¿No debe todo cuanto *puede* acontecer haber acontecido ya una vez, haberse cumplido, haber transcurrido? [...] ¿Y no están todas las cosas de tal manera estrechamente anudadas de modo que este instante arrastra consigo todas las cosas que vendrán? ¿*Por tanto*, también a sí mismo?»[85]

85. *Zaratustra*, III: «De la visión y del enigma». [Trad. cast., pág. 226: «¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.
»Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?
»Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya?
»¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿*Por tanto*... incluso a sí mismo?». (*N. de la t.*)]

La primera consecuencia de la estructura circular del tiempo es, por un lado, que lo que es y será debe necesariamente haber sido ya, por lo que el pasado domina y determina de algún modo el futuro; pero, por otra parte, justamente en virtud de la misma estructura circular, el futuro no deja de influir en el pasado, lo determina en la misma medida en que es determinado por él. Si el discurso se parase aquí, sin embargo, nos encontraríamos frente a un enigma sin salida o también una proposición sin sentido, que todo lo más podría valer como simple inversión polémica de la visión banal del tiempo. Lo que da significado a la doctrina es la función que aquí ejerce el instante. Dada la estructura circular del tiempo, cae la perspectiva «rectilínea» en la que era posible que el pasado fuese un peso irreversible sobre los hombros del presente y del futuro, con toda su fuerza determinista; pero la relación de recíproca determinación entre pasado y futuro se hace posible sólo desde el presente como momento de la decisión. Éste no es ya simplemente un punto en la línea que conduce del pasado al futuro, que adquiere su fisonomía sólo en relación con los otros puntos y por sí no tiene consistencia; por el contrario, lleva consigo todo el futuro y, por tanto, también todo el pasado, está en una suerte de relación inmediata con la totalidad del tiempo, es decir, con lo que Nietzsche entiende por eternidad. El instante concebido así realiza la exigencia que venía expresada, si bien oscuramente, por el concepto de *Un-historisches* de la segunda *Intempestiva*: no se define con relación al pasado y al futuro, pero pasado y futuro adquieren fisonomía y sentido sólo con relación a él.

La liberación del instinto de venganza no es entonces, como podía parecer, un simple cambio de actitud de la voluntad frente a la ineludible necesidad de la estructura del mundo: esto sería un modo de ver las cosas influido siempre por el espíritu de venganza, porque supondría la existencia de un orden dado al que la voluntad no debería hacer otra cosa que aceptarlo, o mejor aún resignarse. La *ewige Wiederkehr* no equivale, por el contrario, en modo alguno al determinismo en el sentido común del término: «El determinismo: yo mismo soy el destino y condición de enteras eternidades de existencia».[86] El instante lleva consigo todo el pasado y todo el futuro: todo momento

86. *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte 2, pág. 265.

de la historia resulta decisivo para toda la eternidad. «En todo instante la existencia comienza [...] El centro está en cualquier parte».[87]

Se podría observar que, si todo instante es decisivo, ninguno lo es, ya que lo son todos. Pero también el hecho de hablar de todos los instantes corre el riesgo de ser un modo de razonar ligado precisamente a la visión rectilínea del tiempo, en el que los momentos se pueden poner en fila y abrazar con un solo acto de pensamiento. Si, por el contrario, no hay un orden de este tipo, no tiene sentido plantear el problema de la relación entre un instante y otro: cada uno es siempre el punto culminante, el «mediodía» de la historia del universo, aquel en el que se decide la eternidad.[88] De pasado y futuro en sentido histórico se podrá hablar sólo dependientemente del instante entendido así: el tiempo como serie de momentos sucesivos tiene realidad sólo a partir del instante que está en relación inmediata con la eternidad.

Todo esto, es evidente, representa la premisa de una interpretación de la doctrina del eterno retorno, y quiere seguir siéndolo: con vistas a ello se trataba de sacar a la luz cómo, justamente partiendo del problema de la temporalidad, se puede llegar a una comprensión de la *ewige Wiederkehr* que evite la unilateralidad de las interpretaciones físico-cosmológica y moral. La dificultad de ver bien a dónde ha de conducir este camino depende del hecho de que recorrerlo exige un abandono de la representación habitual de las relaciones entre voluntad humana, tiempo y mundo, representación tan profundamente arraigada en nuestra mentalidad y, según Nietzsche, totalmente inspirada en el instinto de venganza. El amigo al que Zaratustra, en uno de sus discursos, aconseja amar, y que representa al superhombre, es aquel «en el que reside un mundo realizado»; el mundo se despliega y se repliega por él.[89] En otro lugar Nietzsche escribe: «Cuando hube creado al super-

87. *Zaratustra*, III: «El convaleciente», 2. [Trad. cast., pág. 300: «En cada instante comienza el ser; en torno a todo "aquí" gira la esfera "allá". El centro está en todas partes». (*N. de la t.*)]

88. *Opere*, vol. V, tomo 2, pág. 396. En la existencia «hay siempre una hora en la que, primero en uno, después en muchos, por tanto, en todos, se hace luz el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno de todas las cosas: ésta es cada vez la hora del mediodía para la humanidad». El «descubrimiento» del eterno retorno no adviene en una determinada época histórica, sino que se refiere a toda existencia humana. Cuando la decisión se ve en esta relación con lo eterno, es siempre mediodía. Véase también vol. V, tomo 2, pág. 514: «Desde el momento en que hay este pensamiento (el del eterno retorno), todos los colores cambian, y hay otra historia».

89. *Zaratustra*, I: «Del amor al prójimo».

hombre, ordené en torno a él el gran velo del devenir e hice resplandecer sobre él el sol del mediodía».[90]

El esclarecimiento del significado de la *ewige Wiederkehr* como inversión de la temporalidad banal, propia de la enfermedad histórica y del espíritu de venganza, exige un esclarecimiento de la nueva relación que se instaura, en esta perspectiva, entre la voluntad del hombre y el mundo, que Nietzsche define como voluntad de poder.[91] Sólo en el marco de esta nueva relación será posible dar pleno significado a ciertas proposiciones en las que Nietzsche parece sintetizar todo el contenido, pero también todas las paradojas de su doctrina: «Superación del pasado y por tanto el olvidar que sana, el círculo divino [...] Supremo fatalismo, idéntico a la casualidad y a la creatividad (Ninguna jerarquía de valor en las cosas, sino ante todo crear)»;[92] y en el discurso en el que Zaratustra hace una especie de balance de su propio itinerario espiritual: «Alma mía, te he enseñado a decir "hoy" como "otra vez" y "una vez", a danzar tu ronda sobre todo "aquí y allá" [...] Te di también la libertad de remontarte hacia atrás a través de las cosas creadas y las increadas: ¿y quién conoce como tú la voluptuosidad de las cosas por venir? Te he despojado de la obediencia, de las genuflexiones, de las senilidades; yo te di el nombre "giro de la fatalidad" y "destino"[...] Te llamé "destino", "orbe del orbe", "cordón umbilical del tiempo"[...] ¿dónde como en ti el pasado y el porvenir se tocan?».[93]

---

90. *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte 1, pág. 197.

91. *La voluntad de poder*, n. 1067.

92. *Opere*, vol. VII, tomo 2, pág. 271; véase también vol. VII, tomo 1, parte 2, pág. 174.

93. *Zaratustra*, III: «De la gran nostalgia». [Trad. cast.: «"Del gran anhelo"» (en alemán *Sehnsucht*, que admite las dos traducciones), págs. 305-306: «Oh, alma mía, yo te he enseñado a decir "hoy" como se dice "alguna vez" y "en otro tiempo" y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y ahí y allá... Oh, alma mía, te he devuelto tu libertad sobre lo creado y lo increado: ¿y quién conoce la voluptuosidad de lo futuro como tú la conoces?...
»Oh, alma mía, he apartado de ti todo obedecer, todo doblar la rodilla y todo llamar "señor" a otro; te he dado a ti misma el nombre "viraje de la necesidad" y "destino".
»(Oh, alma mía, te he dado nuevos nombres y juguetes multicolores), te he llamado "destino" y "contorno de los contornos" y "ombligo del tiempo"[...] El futuro y el pasado ¿dónde estarían más próximos y juntos que en ti?». (*N. de la t.*)]

La visión del mundo de Nietzsche

El problema del horizonte

«Y así el hombre al crecer escapa de todo lo que en otro tiempo lo encerraba; no es necesario que rompa violentamente los vínculos, ya que de repente, por orden de una divinidad, caen por sí solos. Y ¿dónde está entonces el cerco que todavía lo contiene? ¿Es el mundo, o Dios?»[1]

Un discurso sobre cómo ve el mundo Nietzsche debe comenzar por este fragmento autobiográfico, escrito a la edad de 19 años, no sólo por motivos históricos y cronológicos, para seguir las huellas del surgimiento de la perspectiva filosófica nietzscheana, sino porque este fragmento está cargado de una fuerza profética singular y muy bien puede ser tomado para indicar, también y justamente en su carácter de abierta problematicidad, el significado general de esta filosofía. Los intérpretes que, como Löwith y, recientemente, Deleuze y Fink (si bien estos últimos de forma más matizada), se inclinan por una solución del problema favorable al mundo, aunque tengan muchas y buenas razones para sostener una interpretación así, no captan el espíritu más profundo del pensamiento nietzscheano. Bastaría para confirmarlo el exordio de la carta que Nietzsche escribió desde Turín a Burckhardt al comienzo de su locura: «Querido profesor, al final habría preferido ser profesor en Basilea a Dios; pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo privado como para omitir, por su causa, la creación del mundo».[2]

---

1. De un fragmento autobiográfico fechado el 18 de septiembre de 1863, en *Werke*, edición a cargo de Schlechta, vol. III, Munich, 1956, pág. 110.
2. La carta a Burckhardt se puede ver en traducción italiana en *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, *op. cit.*, pág. 41.

Se puede atribuir esta carta a la locura, pero el tono no es muy distinto al de numerosas páginas de otras obras nietzscheanas, como sobre todo *Ecce homo*, que sin embargo se leen como obras interpretables y merecedoras de atención. El tono paradójico y «escandaloso» de estas afirmaciones es, en realidad, común a todos los escritos de Nietzsche, y sobre todo a los del Nietzsche maduro. La dificultad de aceptarlos como dignos de interpretación y discusión no puramente clínica nace ante todo del hecho de que la totalidad de este pensamiento choca con nuestros más arraigados modos de pensar, poniéndolos en crisis violentamente. Por ello, hay que decir también que la locura, clínicamente certificada, de Nietzsche no es un acontecimiento casual de su biografía, sino que tiene un nexo esencial y constitutivo con su esfuerzo filosófico.[3] Bajo esta perspectiva, la locura de Nietzsche es sólo un signo o una confirmación exterior de su radical imposibilidad de pertenecer al mundo al que pertenecemos.

Me parece útil, para entender este pensamiento tan polémico y tan propicio a los malentendidos (muchos: el más clamoroso, como se sabe, es el que hace de Nietzsche, un espíritu europeo si es que hubo alguno, el profeta del nazismo), empezar intentando definir en general cuál es su «visión del mundo» y, ante todo, su concepto mismo de mundo. A partir de este concepto se tendrá, en un escorzo significativo, el conjunto de la perspectiva filosófica nietzscheana. Entre «mundo» y visión del mundo» hay en el pensamiento de Nietzsche un nexo totalmente particular. Su filosofía, de hecho, no es sólo una visión del mundo en el sentido en el que esta expresión se aplica a toda filosofía, que, se dice, es siempre una *Weltanschauung*. En esta expresión se sobrentiende, generalmente, que el mundo es algo obvio, dado normalmente a todas las filosofías, y que las diferencias entre las distintas doctrinas nacen precisamente como distintos modos de ver, presentar y concebir una realidad que es fundamentalmente la misma (o, se piensa, debe ser la misma, si debe existir una filosofía como visión verdadera del mundo).

3. Sobre el nexo entre locura y anuncio de nuevos valores hay un largo aforismo de *Aurora*, el 14, en el que Nietzsche parece reconocer que, en líneas generales, los grandes anunciadores de nuevas visiones del mundo siempre han estado locos, o, al menos, han conseguido creerse o hacerse pasar por tales. Y justamente porque, al menos en el mundo antiguo, la locura parecía algo divino, que ponía al loco por encima de la ley, le daba el derecho a modificarla.

Ahora bien, en Nietzsche la filosofía es visión del mundo ante todo en cuanto que se hace problema del mundo y del concepto mismo de *Weltanschauung*.[4] Por eso, se pueden muy bien marcar los dos polos de la investigación de Nietzsche con los dos fragmentos que he citado, el fragmento autobiográfico del Nietzsche de 19 años y la carta a Burckhardt 26 años después. En el primero de estos textos, el mundo es un problema en el sentido de que uno se pregunta si éste es el ámbito que contiene al hombre también cuando caen todas las perspectivas provisionales y particulares. En el segundo, el mundo sigue siendo un problema, en el sentido de que corresponde al hombre (si queremos, al filósofo) crearlo, haciéndose de algún modo, a su vez, Dios. Entre estos dos extremos, que no por casualidad están marcados por la presencia de los mismos dos términos, el mundo y Dios, se despliega la especulación nietzscheana, que es el desarrollo de las líneas indicadas por el fragmento autobiográfico del 63 hasta las posiciones manifestadas en la carta escrita desde Turín en 1889.

La pregunta que concluye el fragmento autobiográfico adquiere ante todo su verdadero significado especulativo y profético si se atribuye a la constatación de la caída de los vínculos no sólo el significado psicológico e individual que literalmente tiene, sino también el sentido más amplio, explicitado por la totalidad de la obra nietzscheana posterior, de balance del pensamiento europeo, de historia del nihilismo. Lo que el Nietzsche de 19 años ha vivido y describe ante todo como un hecho que afecta a su propia conciencia –y que, psicológicamente, es una experiencia habitual: el sentir que, a medida que se madura, disminuyen los vínculos (pero también las defensas) que hasta un cierto momento habían definido claramente el ámbito de nuestras elecciones y la orientación de nuestras decisiones– él lo irá constatando y reviviendo, a lo largo de su obra, como fenómeno de toda una civilización, esa civilización europea que comienza con Sócrates y concluye con él, Nietzsche, «el primer nihilista perfecto»,[5] y por eso, también el primero en salir del nihilismo.

4. Que Nietzsche sea el profeta de una época caracterizada, entre otras cosas, por la lucha de las *Weltanschauungen* es una tesis de Heidegger: véase su *Nietzsche, op. cit.*, libro primero. De Heidegger, véase también «La época de la imagen del mundo» (1938), en *Caminos del bosque* (1950), Madrid, Alianza, 1998.
5. *La voluntad de poder*, prólogo, n. 3.

Nihilismo es precisamente el nombre que Nietzsche da a este proceso y a su resultado: como el joven que ha visto disminuir en torno a sí y dentro de sí los vínculos y los «sistemas» que lo tenían cautivo se pregunta qué es, sin embargo, lo que todavía constituye el horizonte dentro del cual situar la propia vida, así la civilización europea, con el declinar progresivo de los mitos, de la filosofía, de la misma religión que la ha impulsado y guiado en su «desarrollo», que aparece entonces realmente como un proceso de involución o, mejor aún, como un devenir sin sentido unitario, aunque capaz de llevar a un nuevo comienzo –esta civilización ahora «rueda desde el centro hacia la x»–.[6] La denuncia de este balance del fracaso, que es común a muchas doctrinas filosóficas y a muchas poéticas de carácter profético de la segunda mitad del XIX y del XX, no es en Nietzsche el resultado de una operación puramente intelectual de desactivación del mundo, una especie de *cogito* cartesiano (el cual, según Nietzsche, no es suficientemente radical), sino el resultado de una meditación sobre la cultura y sobre la mentalidad occidental que ocupa toda su vida de pensador y constituye, cuantitativamente, la parte más relevante de su obra. Por eso, entre otras cosas, Nietzsche ha podido aparecer como un «moralista», término con el que, en general, se pretende señalar a una especie de periodista de alto rango, que nos revela los límites y los fondos secretos de nuestros tabúes sociales y culturales, pero sin ir mucho más allá de este ejercicio de agudeza. Yo diría que quien considera a Nietzsche de este modo no tiene en cuenta la pregunta, con la que se cierra el fragmento autobiográfico del 63, sobre el *horizonte* dentro del cual se sitúan y adquieren sentido los distintos sucesos y el devenir de las *Weltanschauungen*. Es decir, Nietzsche es un «moralista» sólo en cuanto que es ante todo un metafísico: la solución al problema, o al menos su planteamiento, el que indica la carta a Burckhardt, con toda su apariencia paradójica y la sospecha de locura, es, sin embargo, su respuesta como metafísico a la cuestión abierta por el balance del fracaso de la cultura occidental.

6. *Ibid.*, «El nihilismo europeo», n. 1.

¿Cuáles son las «voces» de este balance?, es decir, ¿cuál es, en sus líneas esenciales, la historia del nihilismo? Nietzsche proporciona de ello una indicación resumida en un capítulo de la *Götzendämmerung* (*Crepúsculo de los ídolos*) que, significativamente, lleva el título «Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde» («Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula»).

1. El mundo verdadero asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso –él vive en ese mundo, *es ese mundo.*

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso.

(Progreso de la idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible –*se convierte en una mujer*, se hace cristiana.)

3. El mundo verdadero inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea sublimizada, pálida, nórdica, *könisberguense*).

4. El mundo verdadero: ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido.* Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El mundo verdadero: una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga; una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente*, una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* (buen sentido) y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente? ¡No! *¡Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; *incipit* Zaratustra.)[7]

7. *Crepúsculo de los ídolos*, «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error», Madrid, Alianza, 1973, págs. 51-52.

Las distintas etapas de este proceso, brevemente esbozado, corresponden a la caída de las ataduras que le envolvían y sostenían en el fragmento autobiográfico; el «*incipit* Zaratustra» conclusivo, con la desaparición, junto al «mundo verdadero», del mundo aparente, repite, pero a la vez inicialmente resuelve, el problema del horizonte último que en el escrito del 63 se planteaba como conclusión problemática.

¿Cómo ha sido posible que el mundo verdadero –es decir, fundamentalmente, el mundo de las ideas platónicas (véase el primer punto del pasaje citado), el que sostiene y explica el mundo de las apariencias cambiantes y del devenir– se convierta en fábula? Sólo porque desde el comienzo no era otra cosa que fábula, porque en realidad el mundo verdadero nunca ha existido. La crítica al concepto de verdad como evidencia, es decir, como darse inmediatamente y de forma psicológicamente convincente e indiscutible de algo –un «objeto», una proposición, como verdadera, es decir, como adecuada al «estado de cosas»– es uno de los cimientos más constantes y significativos de la especulación de Nietzsche, si no es, incluso, el significado principal de su contribución a la historia del pensamiento. El problema de la verdad acompaña a Nietzsche durante toda su carrera, desde el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) hasta las últimas notas, recogidas bajo el título de *La voluntad de poder*.

Justamente en *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche define las líneas fundamentales de su crítica al concepto de verdad como evidencia, que seguirán siendo dominantes a lo largo de su carrera como pensador. «No sabemos aún –escribe Nietzsche– a dónde deriva el impulso hacia la verdad, ya que hasta ahora hemos oído sólo acerca de la obligación que establece la sociedad para existir: *ser verídico, es decir, utilizar las metáforas habituales*; es decir, expresándolo éticamente, acerca de la obligación de mentir según una convención fija, mentir gregariamente, en un estilo obligatorio para todos.»[8] Y la primera convención es justamente la de creer en la «objetividad» de los «objetos», es decir, creer que, al conocer, el mundo se da como un espectáculo totalmente

8. «Sulla verità e la menzogna in senso extra-morale», en *Scritti minori*, Nápoles, 1916, pág. 54 (trad. cast.: «Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral», en *Antología*, Barcelona, Península, 1988).

traducible a esquemas lógicos. En realidad, lo que se llama verdad no es más que la adecuación de nuestros discursos a ciertas reglas universalmente aceptadas en un determinado mundo. La creación de las metáforas lingüísticas, es decir, de un determinado vocabulario que lleva consigo una estructura conceptual y, en la sintaxis, una precisa ordenación que el hombre impone originariamente a las cosas, es fundamentalmente un hecho poético y estético: el lenguaje en su forma originaria es la «esfera media libremente poetizante y creativa»[9] necesaria para operar el paso del mundo como es en sí, y del que no sabemos nada, al mundo ordenado en esquemas conceptuales. Pero, después de este momento creativo y productor de metáforas, quien trabaja en la consolidación y clarificación del mundo del lenguaje y de los conceptos en él implicados es la ciencia. «Como la abeja construye en un primer momento las celdillas y las llena de miel, así la ciencia trabaja sin tregua en este gran *columbarium* de los conceptos.»[10] Por otra parte, el andamiaje conceptual es el abrigo dentro del cual la ciencia vive y prospera, el ámbito de estabilidad con el que se defiende del devenir incesante de las cosas. Pero, para el intelecto, una vez que ha llegado a ser libre, es decir, que ha experimentado ese proceso que culmina en el nihilismo, este andamiaje ya no es sino «una armadura de madera, y un objeto para sus audaces juegos de destreza».[11]

Esta clarificación del carácter convencional, o mejor diríamos sintáctico y lingüístico de la verdad, se precisará y profundizará en obras posteriores, en las que se afirma cada vez con más claridad el nexo entre la *evidencia*, como fenómeno psicológico del imponerse de una «verdad» a la conciencia de manera cierta e indiscutible, y la pertenencia a un cierto mundo, a un sistema de «prejuicios», a un mundo histórico del que, más o menos inconscientemente, aceptamos sin discusión las convenciones, o, más en general, el lenguaje. «Que la claridad –escribe Nietzsche refiriéndose evidentemente al concepto cartesiano de idea clara y distinta– deba ser un certificado de verdad, he aquí una ingenuidad.»[12] A la vista de los caracteres cambiantes y contradictorios de la experiencia común del mundo, en todo caso

9. *Ibid.*, pág.58.
10. *Ibid.*, pág. 61.
11. *Ibid.*, pág. 64.
12. *La voluntad de poder*, n. 538.

habría que sospechar que claridad, orden, simplicidad, son justamente el signo de que estamos frente a algo falso, un puro producto de la imaginación.[13]

En realidad, los criterios a partir de los cuales una proposición se juzga evidente –y, por tanto, con una inferencia, verdadera– no son siempre los mismos, sino que cambian en los distintos mundos históricos, son ellos mismos productos históricos. Hablar de certezas inmediatas, escribe Nietzsche, es una ilusión: toda certeza es siempre ya el resultado de una serie de mediaciones.[14] Esto significa que no hay verdades evidentes por sí mismas, es decir, capaces de aparecérsenos como tales antes de ser enmarcadas en categorías convencionales o históricas. Es más, la evidencia de una proposición no es otra cosa que su adaptarse perfectamente y sin dificultad al sistema de prejuicios que constituyen las condiciones de conservación y desarrollo de un determinado mundo histórico al que pertenecemos. Nos parece evidente lo que se adapta a este sistema de prejuicios; la verdad como «adecuación» (de la proposición al estado de cosas) adquiere aquí, por tanto, un sentido distinto, sintáctico, se podría decir: es verdadera la proposición que se adecua no al estado de cosas, ante todo, sino a las reglas internas del lenguaje que define el ámbito de nuestro mundo. A partir de *esta* adecuación afirmamos la otra (entre proposición y cosa): pero tampoco este paso es «natural»; es, una vez más, un modo históricamente dado de inferir de un hecho otro hecho, del que el primero se toma como signo fiel y fiable.

Rechazo del historicismo

En este punto, parecería fácil situar a Nietzsche entre los muchos que, sobre todo en el siglo XIX, sostuvieron la relatividad histórica de lo que llamamos verdad. De hecho, si no hay un darse inmediato del mundo como es en sí, sino sólo un aparecer del mismo en distintas perspectivas, que están siempre históricamente condicionadas, la conclusión parece ser, entonces, que toda «verdad» es relativa a la época en

13. *Ibid.*, nn. 536 y 539.
14. *Más allá del bien y del mal*, n. 16.

la que surge y se enuncia, que toda época tiene su «visión del mundo». Sin embargo, Nietzsche rechaza explícitamente el que se le sitúe entre los historicistas, es decir, precisamente entre los que afirman la relatividad histórica de la verdad.

A la polémica contra el historicismo dedica uno de sus escritos más hermosos, la segunda de las «consideraciones intempestivas», escrita en 1873-1874, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*: un escrito relativamente de juventud, de la misma época que el ensayo *Sobre verdad y mentira*, que con éste puede ser tomado como definitorio de lo que será el ámbito del posterior desarrollo del pensamiento de Nietzsche, su problemática. Los estudios históricos, es decir, esa conciencia historiográfica de la propia situación «histórica» que el siglo XIX había prácticamente creado, y de la que Nietzsche tuvo insignes ejemplos sobre todo en la historiografía alemana, son útiles para la vida sólo en la medida en que no la bloqueen impidiéndole todo desarrollo.

Nótese que Nietzsche vive cuando ya los grandes sistemas historicistas del siglo XIX, el hegelianismo y el positivismo, empiezan, al menos como dato filosófico, a manifestar síntomas de la crisis que los atribulará cada vez más profundamente en las siguientes décadas: el historicismo se convierte ahora ya en darwinismo, en el sentido científico del término, es decir, en teoría de la evolución de las especies naturales. Esto es, se empieza a perder la fe en el necesario desarrollo espiritual de la humanidad para acentuar ya sólo el devenir. En Hegel y en Comte el devenir se dirige todavía de forma necesaria hacia la autoconciencia y el progreso de la ciencia y de la sociedad, pero a medida que uno se acerca al final del siglo resulta más claro que esta necesidad del progreso es, por el contrario, muy problemática, y que de lo que estamos seguros es del puro devenir, de la caducidad de las culturas, del hecho de que todo lo que acontece está destinado a pasar. Ahora bien, todo este desarrollo teórico, que, por otra parte, empieza a anunciarse muy oscuramente, es posible referirlo también al crecimiento desmesurado de los conocimientos históricos, que hacen cada vez más difícil enmarcar todos los acontecimientos en un plano filosófico providencialista del tipo del hegeliano.

Por tanto, si la conciencia histórica nos lleva a reconocer la caducidad de todo acontecimiento y de toda creación humana, el resultado será que ya no creeremos nada, que la historiografía habrá matado la

historia como acontecer de algo nuevo, surgimiento de nuevas instituciones, etc. Quien fuese perfectamente consciente de que, como decía Heráclito, todo pasa, no se atrevería ya a mover un dedo, no tendría ya ninguna fe en el valor de lo que hace y no encontraría la fuerza para actuar. La vida –es ésta la conclusión, provisional, a la que llega la «segunda consideración intempestiva»– necesita para desarrollarse una zona oscura, un horizonte de no-conciencia histórica dentro del cual sea posible todavía creer en las propias decisiones y en el alcance de lo que se hace.

Lo que en la «segunda intempestiva» queda al nivel de la pura exigencia, este ámbito oscuro dentro del cual la vida puede florecer como dentro de una solución nutriente, resulta explícito en obras posteriores y, sobre todo, en las de madurez, desde el *Zaratustra* a los fragmentos de la *Voluntad de poder*. El sentido de la gran idea que Nietzsche anuncia por primera vez en *La gaya ciencia* y que retoma y desarrolla en el *Zaratustra* y en la *Voluntad de poder*, esto es, la del eterno retorno de lo mismo, es ante todo el esfuerzo por sustituir la visión propia del historicismo por otra.

En el ámbito del historicismo, como se ha visto, pierde todo significado, comparado como lo está a un simple punto en la línea que desde el pasado conduce al futuro, el presente, y con él la decisión. Todo momento del tiempo, en una perspectiva historicista, se define sólo en relación a lo que lo sigue: sin embargo, pasado y futuro, para definir el presente, deben tener una suerte de existencia autónoma y precedente respecto al presente mismo, ya que es sólo en relación con ellos como se constituye el presente. Y esto es evidente en las versiones providencialistas del historicismo, que son las más consecuentes: hay, para éstas, un curso necesario de la historia, establecido de algún modo *a priori*, y todo momento tiene un sentido en cuanto que se inserta en este curso (sólo en cuanto que se inserta en la estructura dialéctica de lo real, el acontecimiento es unidad e identidad de lo real y lo racional, como pretende Hegel; lo que no se deja reducir al esquema, admitiendo que exista, es sólo apariencia, accidentalidad); nadie, sin embargo, puede cambiarlo. Es decir, estas perspectivas suponen que hay un tiempo como discurrir uniforme de momentos, como línea en la que estamos situados en un determinado punto. La relación entre la decisión y el tiempo está aquí totalmente a favor del

tiempo: la decisión, se dice en resumen, es en el tiempo, nosotros somos en el tiempo.

Ahora bien, ésta es justamente la visión de la historia que imposibilita la historia como novedad, como distinta del devenir puramente natural en el que todo se desarrolla necesariamente y de manera previsible. Este historicismo, junto con la fe en la evidencia como criterio de verdad, del que se hablaba en el ensayo *Sobre verdad y mentira*, es el enemigo capital de Nietzsche, el blanco polémico en relación al cual su pensamiento se constituye y es, en consecuencia, comprensible. Esta voluntad de justificar la historia como nacimiento de novedad, es decir, la historia como vida, ha llevado a hablar, a propósito de Nietzsche, de vitalismo y, por consiguiente, de irracionalismo;[15] pero este discurso, como es evidente, tiene sentido sólo desde el punto de vista de un racionalismo metafísico profundamente hegeliano todavía, y no por casualidad viene de los marxistas. Si es irracionalismo una perspectiva que ve que la razón lucha por afirmarse y por constituir coherencias en un mundo sustancialmente problemático, donde nada está garantizado de antemano, entonces Nietzsche es un irracionalista. Pero racionalismo y fe en la razón resultan entonces prerrogativas de quien no cree, en realidad, en la fuerza de la razón, sino que hace de ella el simple espejo de un orden establecido de una vez por todas fuera de ella, o al menos fuera de lo que normalmente llamamos razón y ejercitamos como tal.

¿Qué perspectiva opone Nietzsche a lo que ve como la decisión y el presente, situados y definidos en el tiempo? Se trata, de hecho, de una auténtica inversión. De no ser así, sería justamente el tiempo la respuesta a la cuestión que Nietzsche, como se ha visto, formula como conclusión del fragmento autobiográfico del 63, y que queda sustancialmente abierta hasta el final. No es el tiempo lo que finalmente contiene aún al hombre y constituye el horizonte dentro del que sus decisiones se sitúan y adquieren sentido. Es más: el tiempo se constituye sólo en el instante de la decisión.

Es éste el sentido de una de las más sugerentes páginas del *Zaratustra*, el capítulo titulado «De la visión y del enigma». Aquí la clave de

---

15. Como se sabe, esta interpretación la sostiene hoy, sobre todo, G. Lukács, en *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1954 (trad. cast.: *El asalto a la* razón, Barcelona, Grijalbo, 1969 y en *Obras completas*, México, FCE, 1959).

la visión, que constituye a la vez el enigma y su solución, es que los dos caminos del pasado y del futuro están soldados junto al eslabón que hay bajo la gran puerta sobre la que está escrito *Augenblick*, el instante. Es éste el instante de la decisión a partir del cual el tiempo se distiende en sus dimensiones constitutivas. Y sólo en relación a la decisión hay un pasado y un futuro, el presente es precisamente decisión, corte, discriminación. Antes no hay tiempo, ni siquiera como simple flujo, ya que un fluir implica también una dirección, un ir hacia, y, por tanto, implica ya esa distinción, esa discriminación que sólo la decisión es capaz de instituir. Habrá que decir, por tanto, que no se da la decisión en el tiempo, sino el tiempo en la decisión.

Junto con el ensayo *Sobre verdad y mentira*, la «segunda intempestiva» con sus desarrollos en obras posteriores constituye, pues, la otra base del pensamiento de Nietzsche, porque, así como aquélla destruía la superstición de la naturaleza, del darse inmediato de las cosas como criterio de verdad y como horizonte, ésta destruye el otro gran mito, propio del siglo XIX, de la historia como horizonte. Esa última instancia en relación con la que distinguir lo verdadero de lo falso, que para el empirismo había sido el «mundo de la experiencia», se había convertido en el siglo XIX en la «Historia». Y era un modo de salvar la estabilidad del mundo aun sabiendo, o considerando que se admitía, el devenir. Es verdad, parecía decirse, que no hay un darse inmediato de las cosas y de la verdad; toda verdad es relativa; pero, precisamente, es relativa a la época; hay, pues, un saber verdadero, el que relativiza las verdades a las distintas épocas (la filosofía de Hegel, para el idealismo; la sociología, para el positivismo). Pero, como se ha visto, para Nietzsche, y justamente mediante este desarrollo teórico, el mundo verdadero se ha convertido en fábula; no sólo el de la naturaleza y la llamada evidencia, sino también el de la historia. Admitir la «Historia», dentro de la cual enunciaciones y acciones adquieren un sentido, también es admitir un mundo, estable y verdadero, si no en sus caracteres exteriores, al menos en sus leyes de desarrollo (la dialéctica).

La filosofía como fábula

La reflexión sobre el historicismo y sobre la conciencia histórica es, por lo tanto, sólo otro modo en el que Nietzsche verifica que el mun-

do se ha convertido en fábula. Y el punto de llegada de esta reflexión sigue siendo el mismo: *incipit Zaratustra*. ¿Qué significa, en definitiva, que el mundo se ha convertido en fábula? ¿Con qué sustituye Nietzsche las fábulas de la evidencia y de la historia sobre las que se había mantenido hasta entonces la metafísica occidental?

«El crear como hacer encantamientos (*Zaubern*) lleva consigo un desencanto (*Entzauberung*) respecto a todo lo que es.»[16] En su crítica a las fábulas y los mitos, Nietzsche se presenta así, él también, como un creador de encantamientos. Sólo porque él tiene una fábula nueva que proponer, las viejas fábulas se revelan como tales.

Así, Nietzsche rechaza para sí mismo, con el calificativo de historicista, otro calificativo que, por muchas razones, estaríamos tentados de atribuirle: el de desenmascarador o desmitificador. La desmitificación, que quizá Nietzsche ejercitó más que cualquier otro pensador moderno, implica también, sin embargo, la fe en una certeza que está en la base de todo desvelamiento. Desmitificar quiere decir mostrar el alma de verdad, la estructura escondida (pero ésta verdadera) de los mitos, el verdadero rostro que se esconde detrás de su máscara. Ahora bien, para ser un desmitificador o desenmascarador, a Nietzsche le falta justamente lo esencial, esto es, la fe en la posibilidad de llegar a una estructura escondida, definitiva, que se revele como el núcleo verdadero por debajo de la fábula. De no ser así debería admitir, él también, una evidencia última en relación con la que el mito y la fábula se revelan como tales. Sin embargo, la desmitificación y el desenmascaramiento son un aspecto innegable y predominante del pensamiento de Nietzsche: ¿cómo se explica? Precisamente porque la desmitificación es un aspecto necesariamente conectado con la creación de nuevos mitos; sólo porque Nietzsche tiene un mito nuevo que proponer puede desvelar en su carácter mítico los mitos precedentes. El hacer encantamientos implica siempre también un desencantamiento respecto a lo que ya es.

Esto es muy importante, porque nos dice qué hemos de esperar de Nietzsche como filósofo constructivo, de qué naturaleza son las propuestas que nos hace, las teorías que sostiene. Es él mismo el que nos

---

16. «Le sette solitudini», fragmento con vistas a una nueva parte del *Zaratustra*, en *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte 2, pág. 161.

pone en guardia: lo que propone no es sino otra fábula, que pretende socavar las otras, pero que no se presenta con mayor título de «verdad». Antes de proponernos una nueva filosofía, Nietzsche quiere proponer un nuevo modo de entender y de hacer filosofía. De hecho ¿qué posición se puede tomar frente a alguien que, antes de comenzar su discurso, nos advierte que va a narrarnos una fábula, ya que las filosofías son todas fábulas, la suya no menos que las otras? Es ante todo nuestro modo de discutir, de aceptar o rechazar cuanto se nos propone, lo que se pone en crisis y se reduce a una decisión. El discurso de Nietzsche no pide ser aceptado o rechazado a partir de pruebas, pide algo diferente. ¿Qué? Probablemente, más que una aceptación o un rechazo a partir de pruebas, pide una respuesta.

Aquí llega Nietzsche a otro gran pensador del siglo XIX con el que tiene en común mucho más de lo que generalmente se cree, Kierkegaard. La verdad no es un hecho objetivo, a reconocer fría y distanciadamente; la verdad (para Kierkegaard la verdad religiosa, del cristianismo) es ante todo cuestión de decisión-personal, de compromiso. Nietzsche no pide para su fábula la adhesión pasiva o la aceptación «racional», pero por ello impersonal, que se da a un teorema de geometría, y de la que no depende nuestra vida en modo alguno; sino que nos propone su fábula para que le demos una respuesta, incluso fabulando a nuestra vez. La filosofía, en sustancia, es propuesta de posiciones frente al mundo, aceptar la discusión con ella quiere decir asumir la responsabilidad de elaborar y proponer una actitud propia.

Eterno retorno y responsabilidad del hombre

Es éste un primer sentido, si queremos todavía historicista, de la idea del eterno retorno de lo mismo, que es una idea de las más difíciles de soportar.[17] Ésta significa, de hecho, al menos en un primer sentido, esa conciencia heraclitiana clarísima del fluir y del pasar incesante de todas las cosas, conciencia que, a quien no tenga un valor sobrehuma-

---

17. Sobre la idea del eterno retorno como «el pensamiento más terrible», sobre la que Nietzsche vuelve frecuentísimamente, véase por ejemplo *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte 2, pág. 265.

no, le quitará toda capacidad de acción. Este primer significado de la idea del eterno retorno explica también en qué sentido el primer nihilista perfecto es también el que, por primera vez, supera el nihilismo.

Se puede decir que el último escalón de la escalera del nihilismo (insensatez de todas las cosas, dado el imparable devenir) es también el primer paso en su superación. Entender esto significa entender también en qué sentido la perspectiva de Nietzsche está muy lejos del confiar el filosofar y la verdad a la arbitrariedad y a lo irracional.

Si, de hecho, el devenir es un eterno retorno de lo mismo, esto es, no tiene una dirección ni un desarrollo como quería el historicismo, la decisión, por un lado, se convierte en absoluto, y por otro, en determinante no de un solo punto de la historia, sino de la historia en su totalidad. Son éstos los caracteres que, aparentemente en contradicción, Nietzsche atribuye precisamente a la decisión una vez que se ha reconocido el eterno retorno de lo mismo. Ante todo: si el devenir no es un desarrollo organizado según leyes, todo punto del mismo equivaldrá a cualquier otro punto (es más, en realidad no se distinguirán) y ninguno podrá tener un valor prioritario sobre los otros; ninguna decisión podrá decirse determinada o condicionada por otra cosa. En un mundo en el que no hay historia como devenir historicista, la decisión es verdaderamente un absoluto. La decisión no incluida en ningún horizonte, sino la que, en todo caso, instituye un horizonte, es la que parece constituir el problema del fragmento autobiográfico del 63. Ésta no se da en un mundo, sino que, precisamente, como dirá la última carta a Burckhardt, funda e instituye, crea el mundo. Es de esto de lo que debe ser consciente el superhombre nietzscheano. ¿Puede resolverse en ligereza o arbitrariedad esta conciencia? ¿Qué hay más severo que el imperativo «Actúa como si lo que vas a hacer se hubiera de repetir eternamente»?

El pensamiento del eterno retorno es así, ante todo, una llamada a la responsabilidad y a la asunción de responsabilidad. El mundo se ha convertido en fábula: esto significa que no hay ninguna garantía de lo que hacemos o decimos, que toda la responsabilidad recae sobre nosotros. La muerte de Dios, que Zaratustra anuncia, no es más que el final de las garantías de las que se había rodeado el hombre de la metafísica tradicional para liberarse de la plena responsabilidad de sus acciones.

De hecho, es «el dios moral» el que ha muerto,[18] esto es, el dios del orden constituido de una vez por todas.

El hombre nuevo que Nietzsche proyecta y al que quiere preparar el camino con su pensamiento es el hombre capaz de asumir plenamente sus propias responsabilidades. He aquí por qué en los fragmentos de *La voluntad de poder*, la obra que Nietzsche proyectaba como *summa* de su pensamiento y que nunca llevó a término, tiene tanta importancia el concepto de *Rangordnung*, de jerarquía de valores, pero en su aspecto dinámico, como institución de este orden de valores.

Se ha querido interpretar este aspecto del pensamiento de Nietzsche sobre todo como una apología del autoritarismo, del comportamiento político en calidad de superhombre del que la primera mitad del siglo XIX nos ha dado algunos tristes ejemplos. En realidad, la fundación y la promulgación de tablas de valores es una tarea que Nietzsche propone a todos los hombres. Sin embargo, se da cuenta de que, para fundar auténticamente valores, para hacer algo significativo en la historia, hay que estar preparado. Todos están llamados a hacer algo significativo, pero pocos lo conseguirán.

Llevada a este punto, la posición de Nietzsche resulta además banal. Y lo sería, si no hubiese siempre en su fondo algo misterioso y difícilmente expresable fuera del aura mítica dentro de la que Nietzsche voluntariamente lo deja. Un libro entero del *Wille zur Macht* lleva el título (decidido por los editores, pero sobre la base de las notas de Nietzsche) de *Zucht und Züchtung*, «disciplina y educación»; pero sería mejor aún traducir *Zucht* por «crianza», que se usa igualmente para los animales. Por lo demás, es sabido hasta qué punto Nietzsche insiste en el concepto de raza, y también esto ha hecho que se le incluya entre los profetas del nazismo. Pero quien intente interpretar este concepto siendo fiel al significado total del pensamiento de Nietzsche reconocerá que, con esta insistencia en la raza más que en la educación en el sentido habitual de la palabra, sólo quiere acentuar el carácter remoto, y por ello más biológico que pedagógico y cultural, de la preparación necesaria al hombre que hace algo decisivo en la historia, ese superhombre capaz de soportar la idea del eterno retorno e instalar su decisión fuera de los horizontes establecidos, fuera de toda

18. Véase *Werke*, vol. XIII, edición a cargo de Naumann, Lipsia, 1903, pág. 75.

garantía. Es ésta la razón por la que no se llega a ser filósofo, se nace. «Para estimar el valor de las cosas no basta conocerlas, aunque esto es necesario. Hay que poder asignarles su valor, hay que ser el que tiene *derecho* a *asignar valores*.»[19] Ahora bien, ¿quién me da el derecho a considerarme legislador? Ciertamente es un derecho que se tiene en cuanto que se decide tomarlo, pero esta decisión implica también una suerte de predestinación. «Hay algo en el fondo del espíritu que no se puede enseñar: un bloque granítico de destino, de decisión ya tomada sobre todos los problemas en su medirse y referirse a nosotros, un derecho a determinar los problemas, su estar marcados a fuego con nuestro nombre.»[20]

Esta predestinación sólo quiere decir que la posibilidad para el hombre de hacer algo significativo en la historia nace de un arraigo remoto, de una relación originaria que quizá responde justamente al problema que quedaba abierto en el fragmento autobiográfico del 63. Es verdad que no se resuelve la cuestión del horizonte de la acción y de la decisión; es más, la decisión y la acción sólo son capaces de fundar el horizonte. Pero el fragmento del 63 aludía ya a otra cosa, que aquí parece evidenciarse plenamente, y es la presencia de una fuerza que sostiene y guía. Antes de las palabras conclusivas que hemos recordado al comienzo, Nietzsche escribía en esas páginas: «Así, puedo mirar con agradecimiento todo lo que me ha sucedido hasta ahora, sea gozo o dolor, y los acontecimientos me han conducido hasta ahora como un niño...». Esta fuerza que guía al hombre, que, en un cierto momento, hacer caer con un poder irresistible los vínculos que lo ataban, es ahora el arraigo remoto que permite que el superhombre sea lo que es, que soporte la difícil idea del eterno retorno y decida instalar la propia decisión en la eternidad.

Decisión y relación con el ser

Aquí se descubre el último y más profundo significado de la idea del eterno retorno, el que, a pesar de todo, podría hacer hablar, en un sen-

19. *Opere*, vol. VII, tomo 2, fr. 248.
20. *Ibid.*, tomo 1, fr. 202.

tido muy amplio, de un Nietzsche religioso, o al menos, ciertamente, de un Nietzsche ontólogo u ontologista. Si es verdad, por un lado, que la decisión no tiene un horizonte preconstituido, sino que más bien funda ella misma su propio horizonte, justamente porque el devenir histórico no tiene ya ese sentido de soporte que le había reconocido el historicismo, es verdad también que el poder de decidir le viene al hombre no por un acto arbitrario, sino por una suerte de remoto arraigo del que Nietzsche dice poco, y al que alude con muchas metáforas biológicas, incluida la de la raza. Ahora bien, este arraigo hace pensar que la decisión, a pesar de todo, se define, sin embargo, en relación con algo, aunque este algo no pueda ser ni el mundo (de la naturaleza o de la historia), ni Dios, entendido en el sentido tradicional. En definitiva, más allá de la caída de los horizontes hay una relación constitutiva de la decisión y del superhombre.

¿Qué es esta relación, y con qué? La única respuesta posible, que Nietzsche no dio explícitamente, pero que se ha de tomar como hipótesis a partir del resto de su pensamiento, es que esta relación que funda y constituye originariamente la decisión –que, a su vez, está en la base del tiempo, de sus dimensiones de pasado y de futuro, y de todas las relaciones históricamente identificadas– sea la relación con la totalidad del ser: «Aceptar y aprobar un hecho individual significa aprobar el todo, la totalidad del pasado y el presente».[21] Por lo demás, también éste es un posible sentido de los discursos sobre la responsabilidad de toda decisión individual, en la que está implicado el destino del todo. Demolida la estructura serial del tiempo, o al menos reconocida como no originaria, la decisión tampoco se sitúa ya en relación con este o aquel momento del tiempo, sino con la totalidad del devenir y del ser (que ya no se distinguen, a su vez, como estabilidad-verdad y apariencia engañosa). Y por esta relación, como parece sugerir ya el fragmento autobiográfico del 63, la decisión se cualifica y en un cierto sentido se determina.

Es la relación con el todo, el arraigo remoto en la totalidad del ser lo que da al filósofo el derecho a filosofar, esto es, a legislar. Se diría, traducido al nivel del discurso sobre la historia del que hemos partido, que el devenir de la historia está garantizado como devenir y como

21. *Ibid.*, tomo 2, pág. 94.

novedad sólo en la medida en que brota de un origen, de un ser que tiene como característica la creatividad, la originariedad, precisamente en cuanto origen permanente y siempre activo de las cosas, que nunca acontece de una vez por todas.

Si el devenir de la historia estuviese confiado a una decisión arbitraria del hombre no se podría hablar de verdadera novedad. Ya nada de lo que se considera arbitrario está ligado a las condiciones existentes: el humor, la herencia biológica, las preferencias instintivas. Nietzsche no ve la historia como naturaleza en este sentido, esto es, en el sentido de que la novedad histórica sea un producto del instinto o de la «vida» en el significado banal y burdo del término. En todo caso, para él la historia es naturaleza en otro sentido, en el sentido de la palabra griega *physis*, que quiere decir fuerza originaria, permanente brotar, manantial actual de novedad, origen, nacimiento. Es ésta, en último término, la razón por la que para Nietzsche no se puede hablar de un mundo dado de una vez por todas, en relación con el cual la proposición se verifique en cuanto adecuada. No existe el mundo, existen mundos como posiciones, siempre cambiantes, del origen, que genera los mundos como, o en cuanto (y tal vez es lo mismo) que genera las perspectivas en las que éstos se revelan. El modo de acercarse a la verdad no es, pues, llegar a ver finalmente las cosas tal como están, ya que éstas no «están» en absoluto, sino más bien –y aquí vamos de nuevo más allá de la letra de los textos nietzscheanos– mantenerse en relación con el origen, evitar perderse en el contexto de la propia perspectiva histórica al absolutizarla, al identificarla inmediatamente con la realidad. Todo esto está contenido en la idea nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, y el hombre que Nietzsche quiere preparar con su filosofía, el superhombre, es el que es capaz de vivir en este mundo, en el ser entendido y comprendido así.

Paradójicamente, Nietzsche no deja de dar una especie de justificación histórica a su exigencia de una nueva humanidad. Es la que se puede encontrar, por ejemplo, en el esbozo del *Wille zur Macht*, justamente en el libro titulado *Zucht und Züchtung*. Con el progreso de la técnica el hombre necesitará cada vez menos virtudes para sobrevivir en el mundo, ya que las condiciones externas de dificultad, a partir de donde las virtudes se originaron, habrán desaparecido. Al llegar a este punto, ante el hombre se abrirán dos caminos: abandonarse totalmen-

te a la mediocridad y a la masificación, perdiendo también, con la necesidad de arreglárselas, todas las virtudes que poco a poco había adquirido en la historia, en un proceso involutivo que no sabemos dónde se detendría; o bien dedicarse conscientemente a su autoformación, la cual ha llegado finalmente a liberarse de la casualidad que le imponen las distintas exigencias exteriores.

Si se quiere, el mundo en el que la verdad como estabilidad se ha convertido en fábula es el nuevo mundo de la técnica, donde cada vez es más claro que las cosas no son tal como son, sino como nosotros las hacemos. El sentido del término y del concepto de ser, en un mundo en el que el hombre no encuentra ya lo que es, sino lo que ha sido producido, también deben renovarse. El ser, piensa Nietzsche, no puede aparecérsenos ya como la estabilidad del dato, sino como la dinamicidad del origen permanentemente vivo y originario. Y tampoco el hombre, en este mundo, es ya el mismo. De cómo deba llegar a ser sólo podemos formular una hipótesis aproximativa. Lo que sabemos es que, para ser hombre en este mundo, debe empezar por asumir plenamente sus propias responsabilidades.

El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad

Filosofía y filología

La crítica que Nietzsche, a lo largo del desarrollo de su pensamiento, hace de la noción tradicional de verdad como adecuación de la proposición al dato, crítica conectada a la de la noción de evidencia como criterio de verdad, se atribuye generalmente, de forma precipitada más bien, a lo que, también de un modo bastante genérico, se llama su irracionalismo o vitalismo. Si además se quiere precisar esta interpretación, generalmente uno se refiere a su dependencia de Schopenhauer, y a la particular coloración metafísica que dio a la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno.

Ahora bien, si es verdad que Nietzsche encontró en Schopenhauer, al menos en el primer período de su producción, los instrumentos conceptuales que le permitieron formular filosóficamente su visión del mundo, instrumentos que, indudablemente, influyeron en el contenido de esta visión del mundo, es verdad también que, especialmente por lo que se refiere al muy central problema de la verdad, Nietzsche vino constituyendo su propia posición de manera sustancialmente independiente de Schopenhauer y con referencia a un tipo de experiencia que, en el fondo, en el sistema de Schopenhauer no podía encontrar un lugar apropiado, esto es, a la experiencia del conocimiento histórico. Esta independencia, no tan relativa, de Schopenhauer respecto a los fundamentos de la concepción de la verdad, explicaría también cómo esta concepción de la verdad permaneció inalterada en la filosofía de Nietzsche, es más, se profundizó sin contradecirse, una vez que el pensamiento de Schopenhauer fue ya un hecho del pasado.

Reconocer la importancia de la experiencia filológica en la formación de la noción nietzscheana de verdad significa también, entre

otras cosas, señalar una de las vías más auténticas y fecundas a través de la que se puede reconocer el vínculo de Nietzsche con la tradición filosófica europea. La filología, no tanto, o no sólo, como disciplina especializada, cuanto sobre todo como modelo ideal de conocimiento y como ámbito para un replanteamiento general del problema de la existencia del hombre en el mundo y, sobre todo, en el tiempo, de hecho, se encuentra siempre en los grandes momentos de inflexión de la conciencia europea moderna, y también, específicamente, de la filosofía. Bastaría recordar el significado central de la filología en la formación del humanismo y del renacimiento y, más tarde, en la preparación del romanticismo a lo largo de la época del clasicismo alemán. Estas referencias no son, en el fondo, ajenas a la íntima constitución y a la problemática dominante de la filosofía nietzscheana; es más, sirven precisamente para situar a Nietzsche en la línea de una tradición, que es a la que pertenece de manera más auténtica y profunda: la tradición del pensamiento europeo que llamaríamos genéricamente «humanista». Los intentos que todavía recientemente se han hecho de unir a Nietzsche y su pensamiento al desarrollo de las ciencias de la naturaleza modernas tienen el defecto de tomar como base su interés, innegable pero ciertamente no «originario», y además cultivado siempre de modo fragmentario y ocasional, por las teorías científicas de su época; interés contra el que, por el contrario, está muy claro (al menos es lo que intentaré mostrar) el peso determinante de la experiencia filológica en la formación de su idea de verdad.

Cuando se habla de experiencia filológica, sin embargo, inmediatamente hay que convenir en el hecho de que esta experiencia, para Nietzsche, no fue nunca, ni siquiera en los años en los que ésta se dio de forma más completa, la actitud del erudito, del especialista. Esto, sin embargo, una vez más, lo aproxima a los filólogos de las épocas decisivas de la historia del espíritu europeo a las que aludíamos antes; tampoco los filólogos del humanismo y del clasicismo fueron nunca, al menos los grandes, meros eruditos, especialistas del pasado en cuanto pasado. Filología significa para Nietzsche, ante todo, planteamiento del problema de nuestra relación con el pasado. Ahora bien, este problema está de algún modo en el fondo de todo el desarrollo del pensamiento moderno, que no por casualidad culmina (y llega también a una inflexión decisiva) en las grandes doctrinas historicistas de los

siglos XIX y XX. Nietzsche, que vive en una época en la que la maduración de la conciencia histórica, iniciada en el humanismo, ha llegado a su culminación e incluso roza entonces ya su crisis, justamente por el desarrollo sin precedentes de la conciencia historiográfica (de las disciplinas históricas), refiere, en un cierto sentido, toda la cuestión a sus orígenes, replanteando el problema de cómo acontece nuestra relación con el pasado y qué significa esta relación para la determinación general de la fisonomía de nuestra civilización.

No es casual que la obra en la que Nietzsche se presentaba al público como filólogo, proponiendo una visión original y revolucionaria del mundo clásico, fuese también toda una apasionada discusión de la decadencia del espíritu europeo moderno. En *El nacimiento de la tragedia* los dos temas, visión de lo clásico y problema de la decadencia, están estrechamente unidos. Para salir de la decadencia no se trata sólo de sustituir una determinada visión de lo griego por otra distinta, eventualmente más fiel y objetiva. Lo que determina la decadencia es, por el contrario, todo un modo general de plantear y concebir nuestra relación con el pasado, modo que está conectado con la idea que nos hacemos de lo griego, pero que no se reduce a un error historiográfico que es cuestión, simplemente, de corregir con una perspectiva más adecuada. Que lo griego se nos aparezca bajo el aspecto de lo que habitualmente llamamos clásico está estrechamente conectado, en un vínculo de determinación recíproca, con el hecho de que ante el pasado en general tenemos una actitud epigonal. Si se quiere, con esta idea Nietzsche no hace sino enunciar claramente lo que había sido la paradoja de la mentalidad clasicista viva en el prerromanticismo alemán: el anhelo de lo clásico como único mundo auténtico, equilibrado, digno del hombre y, a la vez, la conciencia agudamente nostálgica de la imposibilidad de recuperar una condición así.

Así como, en esta perspectiva, una determinada visión del contenido de lo clásico venía acompañada de, o, por supuesto, estaba condicionada por, un determinado modo de situarse respecto al pasado, en la nueva perspectiva de Nietzsche la propuesta de un modo diferente de interpretar y concebir el significado de la civilización clásica discurre paralelamente al intento de encontrar un modo no epigonal de relacionarse con el pasado. Es más, se puede decir que la misma elaboración de una hipótesis historiográfica diferente sobre lo griego se

constituye en el contexto de esta segunda búsqueda, que se dirige, por el contrario, a aclarar el significado que generalmente tiene la toma de conciencia del propio pasado para una civilización.

Al unir la idea misma del carácter «clásico» de lo clásico con la mentalidad epigonal y decadente, Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, liquida definitivamente el mito clasicista, y en el fondo todavía romántico también, de lo griego. Pero esta liquidación no tiene lugar tanto o principalmente en el nivel de los contenidos, de forma que se pudiera decir que la hipótesis nietzscheana sobre el significado y el «espíritu» de la antigüedad clásica es susceptible de discusión y de eventual corrección en el plano filológico; la visión clasicista de la antigüedad se hace imposible desde la base, en cuanto que se hace objeto de crítica la misma actitud espiritual de la que ésta no sería sino una manifestación.

Por esto, obviamente, no tiene sentido considerar que Nietzsche, aunque a veces el escrito sobre la tragedia haga pensar lo contrario, busque de algún modo una restauración de lo griego. Por el contrario, para él es constitutivo de nuestra relación con el pasado el reconocimiento de su *Einmaligkeit*. Sin embargo, paradójicamente a la vez, la renuncia a imitar y a reproducir el pasado, el reconocimiento de su historicidad, es también justamente el único modo que tenemos de imitarlo auténticamente. De hecho, lo que constituye la riqueza y la vitalidad del mundo griego, por lo que tantos momentos de la civilización europea posterior lo han asumido como un ideal, es justamente también (o fundamentalmente) un determinado modo diferente del nuestro, epigonal y decadente, de relacionarse con su *propio* pasado, y más en general con la verdad.

Si se quiere, se puede resumir todo esto diciendo que, para una civilización, es decisivo el modo en el que piensa su relación con el pasado. La idea misma de lo clásico está ligada a un modo decadente de pensar esta relación. Nietzsche sustituirá, en definitiva, la idea de lo clásico por la de lo trágico: la civilización griega no es una civilización clásica sino más bien una civilización trágica. Y así como el calificativo de clásica no la define tanto en su esencia cuanto en su significado para nosotros, tampoco lo trágico será sólo un carácter de esa civilización, sino que calificará también fundamentalmente nuestro modo de relacionarnos con ella. Como la idea de lo clásico

correspondía a un determinado modo de situarse respecto al pasado, epigonal y decadente, se trata de encontrar qué nuevo y diferente modo de plantear esta relación corresponde a la nueva concepción trágica de la antigüedad griega. En relación con esta problemática de la búsqueda de un modo, que podríamos llamar auténtico, o en todo caso no decadente, de situarse respecto al pasado es donde la reflexión sobre la verdad madura y se desarrolla, inicialmente, en Nietzsche. La historia, de hecho, es también historiografía; plantear el problema del modo correcto de relacionarse con el pasado significa plantear el problema del significado de la noción de verdad en las ciencias históricas. Éste es el origen nietzscheano, autónomo, independiente de Schopenhauer y ligado por el contrario a la experiencia de sus originarios estudios filológicos, de la reflexión sobre la verdad y de la crítica a la noción tradicional de la verdad como «objetividad», como adecuación verificable de la proposición al «dato». Lo que se ha dicho antes muestra, además, cómo este arraigo del problema de la verdad en la experiencia filológica no lo aísla en un plano especializado, de metodología de una determinada y particularísima ciencia; dado el modo en el que Nietzsche piensa y ejerce la filología, lo sitúa, por el contrario, en el centro de toda su filosofía de la cultura.

Filología y verdad: «infinitud» del hecho histórico

La problematicidad de la filología y del conocimiento histórico, tal como aparece desde los primerísimos escritos de Nietzsche y madura especialmente en las notas de *Wir Philologen*, además de en la famosa segunda *Consideración intempestiva*, tiene diferentes aspectos, que convergen todos en poner en crisis la noción de verdad como adecuación de la proposición al dato, noción que había dominado toda la tradición metafísica y que Nietzsche encontraba como ideal de la ciencia de su época.

Ante todo, hay una desproporción enorme, «ridícula», entre el objeto que la filología quiere conocer –la antigüedad clásica, que se nos presenta sobre todo en la forma del gran logro poético y artístico– y el método con el que se intenta su aproximación: «La relación del

erudito con el gran poeta tiene algo de ridículo».[1] Es fundamental profundizar sólo en el significado de esta desproporción para encontrar las exigencias que debe satisfacer, según Nietzsche, una doctrina adecuada de la verdad en las ciencias históricas. Hay un primer sentido de la desproporción, y es el que después Nietzsche tendrá continuamente presente y se convertirá en el *Leitmotiv* de su pensamiento en el llamado primer período de su especulación: mientras la filología clásica forma eruditos, los griegos eran todo lo contrario que *eruditos*, y no hay huella de erudición en su ideal de educación. En el período de la gran filosofía griega (la filosofía presocrática), es decir, en la que Nietzsche llama época trágica de los griegos, «el erudito es una figura desconocida».[2] Los griegos son ante todo poetas, ante cuya obra, precisamente, el erudito se revela incapaz de una comprensión adecuada.

No se trata, sin embargo, de negar al erudito la capacidad de disfrute estético de las obras de la antigüedad. Es más, el disfrute estético en el sentido moderno de esta palabra, en cuanto que indica una esfera de experiencia que no tiene que ver con lo verdadero y lo falso, con el bien y el mal, etc., es justamente un típico producto de la misma civilización que produce al erudito. La estética que caracteriza la civilización griega y sus producciones tiene que ver, por el contrario, con el modo mismo de situarse respecto a la verdad, un modo que no es racionalista ni reflexivo, sino que tiene, de alguna manera, la inmediatez y simplicidad características de la obra de arte.[3]

Sin embargo, aparte de estos dos sentidos tan radicalmente opuestos de estética, hay otro en el que se puede decir que la conciencia histórica, para ser auténtica, debe ser un hecho estético, en un sentido que no está lejos de uno de los significados modernos de la estética. De hecho, Nietzsche dice que una «civilización es ante todo la unidad de un estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo».[4] La unidad del estilo artístico implica una más profunda y amplia unidad, que es precisamente la unidad «estética», esto es, orgánica y

---

1. En F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, vol. II, Musarion Verlag, Munich, 1922, pág. 340. Cito por la edición Musarion porque se trata de notas que se remontan a antes de 1867 y que todavía no han aparecido en la edición crítica.
2. *Ibid.*, págs. 342 y 362.
3. Véase *Ibid.*, págs. 364-365.
4. *Consideraciones intempestivas. I. David Strauss, el confesor y el escritor*, 1.

definida, de una determinada civilización. En cuanto unitaria, caracterizada por una determinada «forma» (que también puede ser, obviamente, un sistema de conceptos), una civilización es un hecho estético. Paralelamente, el filólogo, para acercarse menos inadecuadamente a su objeto, debería ser capaz de reconstruir intuitivamente grandes totalidades. El conocimiento filológico tiene normalmente un carácter analítico que le hace perder de vista los nexos, si se quiere, la totalidad de las épocas frente a las que se encuentra: esto se une al hecho de que el filólogo carece de un punto de vista total sobre el mundo, incluso, y sobre todo, sobre el mundo de su tiempo, de modo que de rebote no puede comprender la historia en sus grandes conexiones, ni siquiera la historia del pasado del que se ocupa. Es, ante todo, como un «obrero de la industria al servicio de la ciencia» y ha perdido todo gusto por «abrazar una mayor totalidad o por instituir nuevos puntos de vista sobre el mundo».[5] Esta capacidad se puede, pues, llamar estética en cuanto que la comprensión de un todo como orgánicamente estructurado siempre tiene algo de estético.

Sin embargo, el sentido en el que Nietzsche unirá esta «esteticidad» de la comprensión histórica con la estética, por decirlo así, existencial, que particularmente teoriza y encuentra en la civilización trágica, es diferente y más profundo. El paso se operará por la vía de la relación inescindible, que es imposible no reconocer, entre organicidad y vida en acto, aunque este nexo se puede señalar en la interpretación y no surge, por el contrario, temática y explícitamente en sus textos.

Por el momento, es cierto que el filólogo-erudito no comprende el pasado en sus formaciones totalizantes, el aspecto estructural de las épocas y de las grandes unidades históricas, porque no tiene un punto de vista general sobre el mundo. «Ahora bien, la comprensión histórica no es sino el concebir determinados hechos a partir de presupuestos filosóficos.»[6] Un hecho histórico es algo «infinito nunca reproducible plenamente».[7] Pero esta infinitud (y en esto Nietzsche se muestra clasicista, esto es, amante de la forma definida y acabada) es una «mala infinitud», al menos si se la entiende como la imposibilidad de reproducir totalmente el hecho, ya que en modo alguno el conoci-

5. *Werke*, vol. I, pág. 296.
6. *Ibid.*, vol. II, pág. 339.
7. *Ibid.*

miento histórico se debe proponer «reproducir» el pasado que quiere conocer. Es más, uno de los peligros que amenazan a la historiografía es justamente el de proponerse simplemente el hacernos revivir sentimientos y estados de ánimo del pasado: contra este tipo de historiografía vale el lema evangélico: «Dejad que los muertos entierren a sus muertos».[8]

La infinitud del hecho histórico, concebida de este modo, es justamente, en todo caso, la que justificaría un trabajo filológico erudito y analítico. El hecho histórico «infinito», nunca perfectamente reproducible, en realidad, no puede ser objeto de una representación total y orgánica, del tipo de la que, por el contrario, quiere Nietzsche. Ésta es posible sólo si, una vez reconocida esta «mala infinitud», se va hasta el fondo y se reconoce también que ésta es solamente el signo de una concepción errónea de la verdad como objetividad y reflejo fiel de los hechos. No son los eruditos y los recopiladores de datos los que han hecho progresar la filología: «La fuerza poética y el instinto creativo han producido lo mejor de la filología. El mayor influjo lo han ejercido algunos hermosos errores».[9] El texto como tal ofrece siempre infinitas posibilidades de lectura; una lectura se concreta en la medida en que se eligen presupuestos, una perspectiva definida.[10] Por un lado, pues, la filología objetiva, como erudición y verificación de los hechos, no se adecua al conocimiento de su objeto, porque lo deja escapar en su verdadera y completa estructura de hecho total. La «mala» infinitud del hecho, su nunca perfecta reproducibilidad, nos pone en guardia desde dentro, por decirlo así, contra la concepción de la verdad (por ahora, historiográfica) como perfecta adecuación al dato. Pero, más profundamente, el problema se aclara, porque nos pone también en presencia de una infinitud «buena» del hecho histórico, la que positivamente requiere un determinado tipo de conocimiento y proporciona indicaciones para una doctrina de la verdad más aceptable.

La verdadera razón por la que el erudito no puede comprender adecuadamente el hecho histórico es que el hecho, en su actualidad, es algo que vive, mientras que el erudito lo momifica y lo agota, lo

8. *Opere*, vol. IV, tomo 1, pág. 148.
9. *Werke*, vol. I, pág. 296.
10. Véase *Ibid.*, vol. II, pág. 360.

entiende como algo muerto.[11] Para poder hacer enunciaciones definitivas, documentadas e irrefutables, de las que quieren precisamente los filólogos objetivos, es necesario que el hecho histórico esté completamente muerto, separado de nosotros, definido en su estructura inmutable. Cuando se entiende así, es justamente su naturaleza de hecho histórico la que se nos escapa completamente. Aquí, es inútil recordarlo, resulta evidente todo lo que el historicismo contemporáneo, especialmente Dilthey, debe a Nietzsche, más allá de las fórmulas más bien vagas que hablan de «vitalismo»; lo que, sin embargo, nos importa destacar es que, respecto a Nietzsche, el mismo Dilthey, con su permanente adhesión a un ideal de conocimiento en el fondo empirista, acaba por permanecer mucho más anclado en la noción tradicional de verdad como adecuación, mientras Nietzsche avanza por la vía de importantes desarrollos ontológicos.[12]

La historicidad de la existencia consiste en su ser un «un imperfecto que nunca se completa»,[13] fórmula que recuerda a Dilthey. A este tipo de «hechos», a estos «imperfectos» que no son nunca pasado remoto, el conocimiento objetivo que constituye el ideal del positivismo científico no se adecua totalmente. La crisis de la noción tradicional de la verdad como objetividad, que empieza aquí en el plano del conocimiento histórico, se extenderá a todo el ámbito del conocimiento, incluido el de las llamadas ciencias de la naturaleza, e incluso veremos que, para Nietzsche, la distinción misma entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no tendrá ningún sentido. Aquí, por el momento, importa destacar cómo la verdadera infinitud del hecho histórico no es su nunca perfecta reproducibilidad; o mejor, esta mala infinitud nos lleva a sacar a la luz otro sentido del carácter infinito del hecho: su constitutiva apertura, por la que ante él nunca es posible un comportamiento «objetivo». El erudito, por el contrario, quiere realizar este comportamiento, que se encuentra con un doble jaque mate porque, por un lado, no conseguirá nunca reproducir el hecho en su totalidad;

---

11. Véase *Consideraciones Intempestivas II. Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, 6.
12. De aquí la limitación de las interpretaciones de Nietzsche que tienden a subrayar su contribución a la formación del historicismo alemán contemporáneo; véase, por ejemplo, la obra de M. Schoeck, *Nietzsches Philosophie des «Menschlich-Allzumenschlichen»*, Tubinga, Mohr, 1948.
13. *Sobre utilidad y perjuicio*, 1.

y, en todo caso, a lo que conseguiría llegar, eventualmente, con estos métodos de reconstrucción y de reproducción no sería nunca el

hecho histórico en su concreta actualidad.

Determinación y apertura del horizonte historiográfico

Así las cosas, se ve cómo el verdadero problema de la filología y del conocimiento histórico es el de acercarse a un hecho con un comportamiento que sea, a su vez, histórico: entrar en relación, al vivir, con otro acontecimiento en cuanto acontecimiento vivo. Los presupuestos filosóficos a partir de los cuales los hechos históricos han de ser comprendidos se muestran así no tan, o no sólo, metodológicamente necesarios para llegar al hecho, al que, como sabemos, no se llega nunca «objetivamente» y, por tanto, tampoco cuando las perspectivas generales se emplean como instrumentos al servicio de esta objetividad. Los presupuestos filosóficos y las perspectivas generales son, por el contrario, necesarios más bien para garantizar que el conocimiento y la comprensión histórica son un hecho de la vida, y sólo en cuanto tales se puede decir que sean adecuados a la comprensión de la historicidad en su apertura de lo «imperfecto que nunca se completa».

Con vistas a esta comprensión historiográfica, e histórica ella misma, entendida como acto de la vida y no como (imposible) reflejo objetivo del hecho, es como «el filólogo debe comprender tres cosas: la antigüedad, el presente y a sí mismo».[14] Obviamente, de lo que se trata es de precisar esta noción de «vida», por ahora sólo apuntada en el concepto de lo imperfecto que nunca se completa y en la noción de «unidad estilística», ejemplificada sobre todo por la civilización griega. Ya en este concepto de vida, tal como aquí, embrionariamente, se delinea –para oponer a la noción de verdad como adecuación al dato y objetividad una noción más adecuada al carácter vivo, tanto del objeto como del sujeto del conocimiento histórico–, se anuncia ese carácter «instituyente» propio, en el pensamiento del Nietzsche maduro, de la voluntad de poder, de la fuerza, en general de todas las nociones que servirán para indicar e ilustrar el carácter del ser. A par-

14. *Opere*, vol. IV, cuaderno 3, fr. 62.

tir de estas reflexiones sobre el conocimiento histórico se revela esencial, de hecho, el concepto de «fuerza»: para evitar los demasiado frecuentes equívocos naturalistas es importante anotarlo, porque la fuerza de la que hablará Nietzsche en *La voluntad de poder* y en los demás escritos de madurez se comprenderá justamente en virtud de este primer uso.

Lo que juzga, interpreta, reconstruye el pasado en esas totalidades orgánicas en virtud de «presupuestos filosóficos», es la «mayor fuerza del presente».[15] El concepto de justicia, paralelo al de *Rangordnung* (jerarquía) que tanta importancia tendrá en la *Voluntad de poder*, también nace y se evidencia por primera vez en estas reflexiones sobre la conciencia histórica. La verdad de este conocimiento, dice Nietzsche, no se puede concebir sobre el modelo de las ciencias naturales,[16] sino como justicia, como orden que una fuerza establece entre los hechos, asignando a cada aspecto y elemento su lugar, estableciendo una jerarquía.[17] Todos estos conceptos volverán en la *Voluntad de poder* y conservarán también ahí un sentido vinculado a este origen hermenéutico suyo.

En definitiva, el modo adecuado de afrontar y comprender los hechos históricos, y sobre todo los textos escritos y las obras, que son las formaciones más acabadas, las instituciones más definidas que el pasado nos ha dejado, es el de encontrarlos de manera viva: esto significa para Nietzsche, en esta primera fase de su pensamiento y a partir de entonces siempre, aunque de manera y en conceptos más elaborados, encontrarlos abiertos y sometidos a un acto de interpretación y organización por nuestra parte. Este acto no tiene que ser objetivo ante todo: lo importante es que esté sostenido por una visión general sólida, profunda, orgánica. La hipótesis historiográfica no verifica su validez al nivel del hecho, casi como si el hecho, al oponerse a ella como algo exterior, pudiese confirmarla o desmentirla. Lo que decide es lo que Nietzsche llama «la altura de los presupuestos»: «La comprensión histórica no es sino el concebir determinados hechos en virtud de presupuestos filosóficos. La altura (*Höhe*) (o nivel) de los presupuestos determina el valor de la comprensión histórica».[18]

15. *Sobre utilidad y perjuicio*, 6
16. *Ibid.*, 4.
17. *Ibid.*, 6.
18. *Werke*, vol. II, pág. 339 y *Opere*, vol. III, tomo 3, parte 2, pág. 247.

Si se busca en otros escritos nietzscheanos de la misma época, o un poco posteriores, algo que pueda aclarar esta noción de «altura» o de «nivel» de los presupuestos filosóficos, no se encuentra sino, por ejemplo en la «segunda consideración intempestiva», la idea de una unidad estilística, de una delimitación y solidez de estructuras, que deciden no tanto sobre la adecuación de la interpretación al objeto, cuanto sobre la capacidad de la interpretación para *vivir*, para adquirir consistencia como hecho que vive. La única adecuación posible en la comprensión histórica es la fuerza instituyente de una interpretación que, al vivir, da vida al pasado cuando lo comprende.

Es inútil objetar que el conocimiento histórico se convierte entonces en algo arbitrario, y que la historia se reduce a la historiografía. Todo esto recae todavía en un ámbito teórico que considera la adecuación al dato como criterio de verdad, mientras que Nietzsche está verificando justamente la imposibilidad, en todo caso, de que esta noción de verdad pueda explicar y justificar el conocimiento histórico, aunque por ahora no tenga una alternativa total y netamente determinada que proponer. Que además esté muy lejos de querer reducir la filología a pura arbitrariedad, a reconstrucción fantástica del pasado, lo demuestra, al menos metodológicamente, la importancia que atribuye en estos escritos al rigor en la verificación crítica de los textos. Lo que le importa, sin embargo, es establecer que esta verificación crítica no basta, no significa todavía nada, es sólo un momento preliminar (pero ya «interno» también, nunca completamente autónomo) del auténtico conocimiento de la historia, la cual sólo en un acto de la vida puede ser, en sentido interpretativo, justicia –como se ha venido ilustrando hasta aquí.

Lejos de ser algo caótico, irracional, etc., la vida necesita un «horizonte determinado»,[19] es decir, para usar una expresión que Nietzsche utiliza en el mismo escrito, un estilo: nunca se insistirá demasiado sobre este concepto, ya que con demasiada frecuencia la noción de vida en Nietzsche ha aparecido como equivalente a la de un fluir desordenado, a la de una fuerza irracional, esto es, sin ley ni límite. Ahora bien, si es verdad que todo esto se da también, de estos escritos sobre el conocimiento histórico y sobre la filología que estamos exa-

---

19. *Sobre utilidad y perjuicio*, 1.

minando, por el momento, recabamos un elemento, al que resulta que después Nietzsche no renuncia nunca en el curso de su itinerario especulativo: el concepto de unidad estilística o, si queremos decirlo con otras palabras, de forma o estructura, de la cual la vida es inescindible. Hasta el punto, como se ha dicho, de que la posibilidad de afrontar de manera viva la vida del acontecimiento histórico, es decir, su actualidad como acontecimiento, su constitutiva apertura como lo imperfecto, está condicionada justamente por el hecho de aproximarlo con un sólido andamiaje de presupuestos, encerrándolo en un horizonte determinado. Sin embargo, así como hay una «mala infinitud» del hecho histórico, hay también una «mala determinación»: es la del *Historismus*, entendido como ideal del trazado completo de una situación en todos sus componentes y conexiones históricas.[20]

Ya se ha dicho que esta definitiva determinación del hecho histórico no es posible, justamente a causa de su (mala) infinitud. Pero cuando el historiador pretende triunfar en esta empresa y, por el cúmulo de datos, se hace la ilusión de haberlo conseguido, entonces el hecho histórico pierde su potencial (buena) referencia al infinito. Nietzsche describe este fenómeno por lo que respecta a la conciencia histórica de un individuo o de una época. El *Historismus*, como completa y contextualizada descripción de una situación en todos sus componentes, como explicitación total de sus referencias próximas y remotas, limita al hombre porque le quita toda apertura al infinito.[21] Esta referencia al infinito, como quiera que el mismo Nietzsche parece entenderlo en las páginas de la segunda intempestiva, no puede ser sino la referencia a la vida en su infinitud, en su carácter de imperfección, que es otro modo de decir que el erudito momifica la historia, la pierde en su ser concreto como acontecimiento abierto, en devenir, siempre aún en la esfera de la posibilidad (donde, a lo lejos, se encuentra de nuevo un tema kierkegaardiano: que algo haya acontecido no quiere decir que sea necesario; el conocimiento histórico es el que conoce el hecho siempre aún como contingente).

Es en virtud de esta referencia al infinito, de esta permanente infinitud de la historia en cuanto siempre *in fieri*, como, invirtiendo un

---

20. *Ibid.*, 9.
21. *Ibid.*

habitual dicho historicista, Nietzsche escribe que «la pregunta, casi unánimemente rechazada, sobre qué habría sucedido si esto o aquello se hubiese verificado es justamente la pregunta capital»:[22] la historia es eventual y se hace, justamente, con eventualidades. «Quien no entiende hasta qué punto la historia es brutal y sin sentido, tampoco entenderá el impulso a darle un sentido.»[23] Una historia que rechaza la eventualidad es la que se ha escrito preferentemente hasta ahora, esto es, una historia «desde el punto de vista del éxito», que supone que el éxito revela también un derecho, una razón.[24]

Lo que empuja a Nietzsche a rechazar este tipo de historiografía justificadora, que para él se reduce a la identificación hegeliana de lo real y lo racional, no es una genérica actitud pesimista, sino más bien una precisa exigencia, madurada en la reflexión sobre el conocimiento histórico. La historia desde el punto de vista del éxito concluye, aunque sea implícitamente, pero siempre inevitablemente, en la ecuación hegeliana de lo real y racional, lo que significa que el hecho histórico, una vez más, se pierde en su auténtica estructura de hecho, es decir, de algo posible, para convertirse en algo rígidamente concluido, que se trata solamente de justificar *a posteriori*. En este tipo de conocimiento justificador, que se cree objetivo porque dice la última palabra sobre los acontecimientos pasados, no sólo el pasado se momifica y se pierde en su sustancia de acontecimiento caracterizado por la posibilidad, sino que, paralelamente, el acto de conocimiento histórico no es ya, tampoco él, un acto histórico, en el sentido de acontecimiento dotado de un futuro. Hegel, que es el gran exponente de esta conciencia histórica justificadora, es un epígono,[25] sólo puede hacer el inventario del vagabundeo y del retorno a sí de la razón, pero no realiza ningún hecho nuevo. Ni podría hacerlo, porque la conciencia totalmente desplegada del devenir de las cosas cierra definitivamente también el devenir, al menos como historia, es decir, como iniciativa, porque hace perder toda capacidad de acción.[26] La única actitud posible todavía al hombre en la época del historicismo absoluto es «el merodear

22. *Opere*, vol. IV, tomo 1, pág. 124.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Sobre utilidad y perjuicio*, 8.
26. Véase el pasaje sobre el «discípulo de Heráclito» en *Sobre utilidad y perjuicio*, 1.

como un turista en el jardín de la historia».[27] El filisteo del siglo XIX funda toda su convicción de ser un hombre progresista, justo, objetivo, precisamente en este conocimiento «turístico», indiferente, de toda la historia; cambia su absoluta falta de estilo, esto es, de unidad y de orden en el sentido de la «justicia» auténtica, por el único estilo posible.

La irracionalidad de la historia

A la luz de esta exigencia de comprender la historia en su verdadera naturaleza de acontecimiento, por tanto de posibilidad –exigencia que sólo se puede satisfacer, según Nietzsche, entendiendo el mismo acto de conocimiento histórico como un hecho histórico a su vez–[28] se aclara otro aspecto diferente, que tiene un peso notable en los escritos de metodología filológica de Nietzsche (especialmente *Wir Philologen*) y que está destinado a dejar huella en todos los escritos del llamado segundo período (principalmente, *Aurora*, *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia*) –período que, en esta perspectiva, aparece mucho menos nítidamente separado del primero de lo que comúnmente se considera.

En realidad, justamente en las notas para la nunca redactada consideración intempestiva titulada *Wir Philologen*, junto a la exaltación y admiración de lo griego, se insiste continuamente en el hecho de que la tarea del filólogo es sacar a la luz la irracionalidad que está en la base de la cultura y de la civilización clásica. Este tema, que es ya dominante en *El nacimiento de la tragedia*, aparece aquí más subrayado aún en cuanto que se eleva a criterio metodológico general de la filología clásica.

«Llevar a la luz la presente irracionalidad en las cosas humanas, sin ningún pudor: he aquí la finalidad de nuestros hermanos y compañeros.»[29] Por eso el filólogo se define también como gran escéptico.[30] Debe aprender a comprender «cómo las mayores producciones del espíritu tienen un fondo terrible y malvado; la visión escéptica: y

27. *Ibid.*, 10.
28. Es éste el sentido más radical de la afirmación según la cual «la conciencia histórica es ella misma un problema histórico»: *Sobre utilidad y perjuicio*, 8.
29. *Opere*, vol. IV, tomo 1, pág. 114.
30. *Ibid.*, pág. 107.

como ejemplo más bello de la vida se toma lo griego».[31] Las citas en este tono se podrían multiplicar, como prueba del ensañamiento iconoclasta del filólogo Nietzsche contra el valor ejemplar de lo clásico.

Sin embargo, la cuestión de fondo es: esta voluntad de hacer aparecer lo irracional que está en la base de las producciones del espíritu, por tanto de lo clásico, ¿ha de atribuirse genéricamente al pesimismo schopenhaueriano de Nietzsche, o bien, por el contrario, está ella también ligada ante todo a la reflexión sobre la experiencia filológica y sobre el problema del conocimiento histórico? Y, en este caso, ¿cómo se conecta con más precisión a ésta?

Parece que la hipótesis más correcta es la última, que así permite explicar por qué la voluntad de desenmascarar lo clásico, de mostrar su fondo irracional, se manifiesta justamente en un escrito que, en otros aspectos, es todavía una exaltación de la filología.

Poner en evidencia la irracionalidad no es sino un desarrollo coherente del conocimiento histórico como acto vital (en el sentido que se ha esbozado), que encuentra un nuevo suceso en su concreta apertura e infinitud. Cuando Nietzsche escribe en *Wir Philologen* que nuestra cultura depende de nuestra actitud respecto a la cultura antigua, en cuanto que no distinguimos en ella la fase verdaderamente productiva de la decadente alejandrina,[32] se puede muy bien dar a esta afirmación un significado más general: esto es, que nuestra cultura es improductiva justamente porque, y en la medida en que, no reconoce con suficiente claridad la irracionalidad que está en la base del mundo clásico mismo. Alejandrina y decadente es nuestra asunción de lo clásico como modelo unitario, como un bloque totalmente positivo ante el que adoptar una actitud de admiración: el filisteo hace justamente eso, no distingue y no juzga, toma lo clásico como una totalidad que, eximiéndolo de juzgar, lo exime también de cualquier ulterior esfuerzo creador y productivo. Contra esta actitud, la tarea del filólogo es generar enemistad entre la cultura actual y la cultura de la antigüedad.[33] Si tenemos en cuenta, tal vez tomando los textos también demasiado literalmente, que es peculiar de la historiografía justificadora, o

---

31. *Ibid.*, pág. 91.
32. *Ibid.*, pág. 121.
33. *Ibid.*, pág. 105.

sea del historicismo, el ver «una razón en el éxito», esto es, que la consideración cerrada, erudita, de la historia implica siempre, finalmente, la identificación hegeliana de lo real con lo racional, del hecho con el valor, no será difícil ver cómo, por el contrario y de forma simétricamente opuesta, el rechazo a considerar la historia como algo cerrado ha de fundarse necesariamente en la negación de la identidad entre lo real y lo racional y, por tanto, en el reconocimiento de la irracionalidad de los acontecimientos humanos. La insistencia en el fondo irracional de lo clásico, pero en general de toda producción histórica, se reconduce así total y coherentemente a lo que es la preocupación dominante de Nietzsche en todo este primer período de su especulación, esto es, a la búsqueda de un modo de relación con lo verdadero, o, más en general, de una noción de verdad que no esté sujeta a las objeciones a las que, como se ve por las reflexiones sobre el conocimiento histórico, está expuesta la noción metafísica tradicional de la verdad como objetividad, como adecuación de la proposición al dato. Por lo demás, justamente uno de los pasajes ya recordados, en el que Nietzsche habla de sacar a la luz la irracionalidad que está en la base de las historias humanas, muestra esta conexión: una vez que se haya evidenciado y reconocido la irracionalidad, «entonces se habrá de distinguir entre lo que en ella es fundamental e irremediable y lo que, por el contrario, se puede todavía corregir».[34]

El reconocimiento de la irracionalidad (pero también podríamos decir, sin traicionar el espíritu del pensamiento de Nietzsche, de la no racionalidad en sentido hegeliano) de la historia es la condición para que ante ella tomemos una posición viva, que implique elección y decisión. Sólo en virtud del carácter vivo de esta toma de posición el pasado se deja captar como hecho de la vida, como lo imperfecto que nunca se completa.

Si, por tanto, como escribe Nietzsche en las primeras líneas de *Homer und die klassische Philologie* (1869), la filología es íntegramente síntesis de historia, ciencia natural y estética, es esta última, la estética, o lo estético, la que le da el carácter de acto vital a partir del cual puede captar el pasado en su verdadera naturaleza de acontecimiento histórico. De hecho, como historia, la filología quiere comprender «la ley

34. *Ibid.*, pág. 114.

que gobierna la huida de los fenómenos»; como ciencia natural «se esfuerza en penetrar en el más profundo instinto del hombre, el instinto del lenguaje»; pero sólo como estética «del conjunto de la antigüedad selecciona la antigüedad llamada clásica»,[35] esto es, erige como modelo algunos productos del pasado precisamente a través de una elección que es un acto vital. La no-racionalidad de la historia es así el fondo necesario de este conocimiento filológico que entra en relación viva con la vida del pasado.

El problema de la verdad en el escrito «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»

Esta relación entre las producciones espirituales (desde el lenguaje a las grandes obras de arte) y su fondo irracional, que en los escritos filológicos aparece estrechamente conectada con la reflexión metodológica sobre el conocimiento histórico, parece adquirir, por el contrario, el rango de afirmación teórica autónoma en un escrito de 1873 dedicado explícitamente al problema de la verdad *(Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn)*. ¿En qué medida la posición y las conclusiones de este escrito, uno de los más significativos del joven Nietzsche por lo que respecta a la crítica del concepto metafísico tradicional de la verdad como evidencia, conectan también con la temática cuyo desarrollo hemos visto, en parte antes de 1873 y, en mayor medida, después de esta fecha, en los escritos filológicos?

La impresión de que el punto de vista de este escrito sea, por decirlo así, «naturalista», es decir, de que su planteamiento no se pueda acercar a la temática que encontramos en los escritos sobre la filología, es más que nada, precisamente, una impresión, explicable probablemente por el poder de sugestión del inicio «leopardiano» del ensayo.

Si se mira más a fondo, este escrito se muestra mucho más fácilmente conectable con la temática de los escritos filológicos: ante todo, porque en su centro está el lenguaje. Es más, en rigor se podría tomar como una preparación de *Wir Philologen*, justamente en cuanto que considera el problema de la presencia de la verdad en el lenguaje en

35. Véase la traducción italiana en *Opere*, vol. II, tomo 1.

su sentido más radical. Sustancialmente, para *Wir Philologen* la cuestión de la verdad ha llegado ya a un cierto nivel de elaboración; por ejemplo, ya no hay duda de que la verdad no puede ser considerada como objetividad, reflejo, etc. Y esta conclusión se apoya sobre la base de la experiencia del conocimiento histórico. También el escrito sobre la verdad y la mentira concierne a la historia, esto es, a las producciones espirituales del hombre. Estas producciones no son sino metáforas, algunas de las cuales se consideran como «la realidad» porque un determinado grupo social las ha elegido como bases de su vida común.

Ahora bien, no es difícil ver cómo justamente de este carácter metafórico de las producciones espirituales deriva también la imposibilidad del conocimiento histórico como conocimiento objetivo. Y lo *irracional* que está por debajo de estas formas espirituales, y que Nietzsche llama explícitamente «codicia, crueldad y ferocidad», en realidad no es sino el límite oscuro del conocimiento, el residuo infinitamente huidizo y nunca reducible, expresable en metáforas lingüísticas, que caracteriza también al hecho histórico en su indefinida irreproducibilidad. También en el escrito *Sobre verdad y mentira*, sustancialmente, la referencia a lo irracional sirve simplemente para criticar la visión metafísica de la verdad como adecuación de la proposición al dato, como objetividad y evidencia, y para fundamentar la relación con la verdad como una relación interpretativa.[36]

Esta relación interpretativa, que en *Sobre verdad y mentira* queda todavía imprecisa, se aclara en *Wir Philologen* como relación vital, como acto de la vida que responde a otro acto de la vida y sólo así lo capta, lo respeta, lo deja ser como tal. En esta perspectiva no hay ni siquiera diferencia entre la irracionalidad de la que habla *Sobre verdad y mentira*, lo imperfecto que nunca se completa de la segunda *Intempestiva* y la irracionalidad de *Wir Philologen*: en los tres casos estos términos indican simplemente el carácter «abierto» de la existencia, carácter que pone en crisis toda concepción de la verdad como objetividad y evidencia.

---

36. Naturalmente, la relación interpretativa no puede ser entendida sólo como un llegar, mediante una referencia y una decodificación de signos, una vez más y siempre al dato. Es así como entiende la hermenéutica nietzscheana por ejemplo J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, 1966.

Hay además otro sentido en el que *Sobre verdad y mentira* puede considerarse lógicamente una preparación para *Wir Philologen* y para las reflexiones metodológicas sobre la historia: de hecho, permite ver cómo las reflexiones de Nietzsche sobre el problema del conocimiento histórico se deben necesariamente ampliar hasta llevar a discusión toda la teoría metafísica de la verdad como objetividad. Considerando solamente los escritos sobre filología podía quedar todavía la duda de que todo el discurso de Nietzsche sobre la imposibilidad de una concepción de la verdad como reflejo objetivo valiese para el conocimiento histórico, para las *Geisteswissenschaften*, y no, por el contrario, para las *Naturwissenschaften*. Pero el escrito *Sobre verdad y mentira*, entre otras cosas (aunque se puede considerar también como su principal conclusión, al menos desde el punto de vista que exponemos aquí), destruye desde su misma base cualquier posible distinción de este tipo: no hay ningún darse inmediato de la realidad al hombre, que después construiría sus esquemas históricos. Lo que creemos que es la realidad, y distinguimos de las interpretaciones, es ya también el producto de una actividad metafórica, «libremente creadora y poetizante», sólo que estas metáforas ya no se reconocen como tales porque se han convertido en las bases de toda una sociedad, o época, o unidad histórica. En rigor, por tanto, no existen *Naturwissenschaften*; todas las ciencias son ciencias históricas, en la medida en que nunca tienen que ver con las *cosas*, sino siempre con las metáforas, es decir, con producciones espirituales y, ante todo, con el lenguaje. Sin embargo, todo esto, que Nietzsche teorizará explícitamente en obras posteriores, está ya contenido, aunque en esbozo, en el ensayo sobre verdad y mentira. No sólo el conocimiento histórico pone en crisis la concepción de la verdad como objetividad, sino que lo que llamamos evidencia, lo que nos parece que es un encuentro con lo real en su inmediatez, es en realidad un acontecimiento histórico en sí mismo. Se cierra así una especie de círculo, en el que sería inútil intentar establecer rígidas prioridades cronológicas: se empiece por donde se empiece a recorrerlo, sin embargo, ciertamente emerge, como central en la crítica de Nietzsche a la noción metafísica de la verdad como adecuación al dato, la reflexión sobre la historicidad: por un lado sobre el problema del conocimiento histórico, por el otro sobre la historicidad del conocimiento.

En la relación del hombre con la naturaleza, esa relación que en *Sobre verdad y mentira* se llama «libertad poetizante», se reproduce la situación de la relación entre el historiador y el pasado que quiere conocer: el único modo verdadero de conocer es, también aquí, interpretar, esto es, organizar libremente, con una elección más o menos consciente y explícita, en definitiva, con un acto vital.

Este discurso, desarrollado hasta el fondo, debería llevarnos a plantear si, de este modo, no se llega a establecer una analogía entre el objeto del conocimiento histórico, que es la «vida», y el objeto del conocimiento científico, que es la «naturaleza».

Aquí se pueden dar provisionalmente dos respuestas: ni en un caso ni en otro se está nunca frente a la «vida» o la «naturaleza», sino sólo ante metáforas, ante producciones espirituales: por eso el conocimiento, en ambos casos, es siempre interpretación. Por otro lado, sin embargo, es también verdad que esta gnoseología de la interpretación ha de acabar por llevar consigo determinadas consecuencias ontológicas que, por ahora, están sólo indicadas en la forma alusiva de la analogía que, inevitablemente, se encuentra entre el objeto del conocer histórico y el objeto del conocer científico. Negativamente, se puede decir que el objeto de las ciencias naturales (o presuntamente tales) también debe ser concebido de algún modo como algo que vive, justamente porque si no el conocimiento interpretativo no tendría sentido para éste.

No hay una distinción sustancial entre el conocimiento de los asuntos humanos, como conocimiento del devenir y del mundo de los «signos» (lenguaje, producciones espirituales en general), y el conocimiento de la naturaleza, como conocimiento de «cosas»: las cosas también son «signos», acontecimientos culturales. Si por ahora puede parecer, al menos desde *Sobre verdad y mentira*, que el carácter de conocimiento interpretativo se extiende también a las *Naturwissenschaften* sólo porque el hombre es un «animal metafórico», en el desarrollo de su pensamiento (especialmente en la concepción de *La voluntad de poder*) Nietzsche recabará de esta primera intuición suya consecuencias mucho más amplias y complejas en el plano ontológico, y no sólo ya gnoseológico.

El ensayo *Sobre verdad y mentira* y los diversos escritos sobre el problema de la filología, leídos juntos en la perspectiva que hemos ilustrado, no sólo muestran cómo la raíz de la problemática nietzscheana de la verdad se debe buscar en su experiencia de filólogo y en su reflexión sobre la conciencia histórica y sobre la historicidad, también destacan el nexo que, aunque polémicamente, este planteamiento del problema de la verdad como problema del conocimiento histórico tiene con el resto de la filosofía moderna. También aquí, ha de advertirse, lo que haremos será sólo indicar, como presentes embrionariamente en el pensamiento de Nietzsche, temas y problemas que constituirán términos centrales de sus escritos más maduros.

La conexión del problema de la verdad con el del conocimiento histórico no afecta sólo al itinerario especulativo de Nietzsche, sino que es un tema común en la filosofía del siglo XIX. En relación con este problema, Nietzsche aparece no sólo como un pensador que comparte de forma más o menos original y personal el espíritu de su tiempo, sino como momento, aunque provisional, auténticamente resolutivo.

Si se reconoce el carácter distintivo de la filosofía moderna en su carácter crítico, la cuestión del conocimiento histórico como punto decisivo para toda teoría de la verdad aparece con extrema evidencia. De hecho, es a lo largo del desarrollo de la exigencia crítica planteada por Kant como las grandes filosofías idealistas habían ido reduciendo (reconduciendo) la realidad a la articulación interna del espíritu, a su historia. No se dice con esto que la única vía para proseguir el trabajo crítico kantiano tuviese que ser el idealismo, y en particular el hegelianismo; ciertamente, de hecho fue así. Sólo en la filosofía del último Schelling, justamente esa exigencia crítica, que había conducido a Hegel a construir toda la realidad como interna articulación dialéctica del espíritu, se hizo valer, al problematizar el hecho mismo de su estructura dialéctica. Con razón se señala en la filosofía del último Schelling el verdadero origen de la filosofía contemporánea surgida del hegelianismo.[37]

---

37. Sobre las relaciones entre disolución del hegelianismo y filosofía contemporánea véase L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Génova, Il melangolo, 1985. Véase la tercera

Esta misma referencia al *hecho*, sobre el que insistía tanto la filosofía positiva de Schelling, tiene resonancias en la segunda *Consideración intempestiva*, según la cual «el conocimiento histórico es, él mismo, un problema histórico». Se podría decir que el criticismo, al problematizarse a sí mismo, se niega a convertirse en solución y sistema, aceptándose como algo abierto. La misma idea positivista según la cual el *a priori* kantiano era ya el producto de una cristalización histórica, con ser literalmente insostenible, tiene sin embargo el mérito, como sucede con frecuencia, de representar de forma banal una tendencia realmente presente en la filosofía del siglo.

Se puede decir que Nietzsche sintetiza este modo de plantear la «crítica» teniendo en cuenta la historicidad en el subtítulo, tan intencionado como enigmático, de su autobiografía: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Es ésta, en definitiva, la razón por la que la problemática del conocimiento histórico tal como Nietzsche la desarrolla en los escritos que se han examinado puede valer en general para el problema de la verdad pura y simplemente. No valdría si fuese posible una situación en la que el conocimiento se encontrase ante un *dato*: pero lo que era el dato de experiencia para el empirismo (como instancia última de verdad) se ha convertido en la crítica kantiana del *a priori*, y, por tanto, estructura internamente dialéctica del espíritu. De este modo, el *dato* se había ya transformado en *hecho*. Pero sólo con el último Schelling, y después con Nietzsche, este hecho se reconoce verdaderamente como *acontecimiento*, con todo el carácter de apertura que el acontecimiento comporta y que Hegel, por el contrario, no había reconocido. El dato se transforma totalmente en acontecimiento, y, en consecuencia, la verdadera crítica se convierte en problematización del conocimiento del hecho, esto es, del conocimiento histórico. Conocer auténticamente *lo que ha sido* significa saber también verdaderamente *lo que es*; es aquí donde la noción nietzscheana de genealogía manifiesta su conexión con la línea de desarrollo central de la filosofía moderna.[38]

edición, Turín, Taylor, 1966 (y también la segunda edición, 1960). Para el significado de la filosofía del último Schelling me limito a recordar W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.

38. Sobre el concepto de genealogía como central en Nietzsche insisten mucho J. Granier, en el volumen citado, y G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, 1962 (trad. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994).

Ha de señalarse, en contra de algunas interpretaciones recientes, que la noción de genealogía no representa la respuesta definitiva de Nietzsche al problema de la crítica. La crítica, para él, no es la reducción del hecho a sus antecedentes: este modo de plantear las cosas seguiría siendo una reducción del hecho a dato: se conocería críticamente el hecho, simplemente, en cuanto referido a un dato más remoto, pero siempre concebido, precisamente, como dato. En realidad, es justamente esto lo que Nietzsche discute. La solución a la cuestión se alcanzará justamente a través de la crítica genealógica de los escritos del segundo período de su producción. Lo que resulta claro a partir de la elaboración que el problema de la verdad recibe en los primeros escritos es que lo que se cuestiona es justamente el modo de relacionarse con el hecho como hecho histórico. Incluso es ésta la misma genealogía que, en los escritos del segundo período, se discutirá como método y se reconocerá como insuficiente. Las raíces de esta insuficiencia están ya implícitamente indicadas en los escritos sobre la filología. Aquí se excluye toda posibilidad de conocer el hecho histórico en función de la verdad como objetividad y como evidencia; y la reducción genealógica, por el contrario, querría finalmente ser justamente esto. He aquí por qué el método genealógico, que Nietzsche pone a prueba en los escritos del segundo período, se va a mostrar insatisfactorio e insuficiente.

Lo que interesaba sacar a la luz aquí era, por un lado, la centralidad del problema del conocimiento histórico para la formación de la crítica nietzscheana a la noción metafísica tradicional de la verdad como adecuación al dato; y, por otro lado, la conexión de esta problemática con la línea directriz, o con una de las líneas directrices, del desarrollo de la filosofía moderna a partir de Kant.

Las conclusiones, provisionales, a las que parece que hemos llegado son, sustancialmente, tres. Ante todo, el conocimiento del hecho histórico como hecho no puede estar dirigido por el ideal y por el criterio de objetividad, de adecuación al dato, de evidencia, porque, en tal caso, el hecho se pierde justamente en lo que tiene como más característico, en su constitutiva apertura e infinitud. Por el contrario, el conocimiento del hecho (y todo conocimiento, a la vista de que también lo que aparece como dato se resuelve totalmente en hecho) es un acto de la vida; por lo tanto, es siempre una respuesta, una elección, una forma de «justicia».

En segundo lugar, esta estructura del conocimiento es lo que Nietzsche cada vez más explícitamente llamará interpretación. La interpretación así entendida es el único modo auténtico de acceder a la verdad. Ésta, al menos por ahora, se justifica como válida no por alguna forma de adecuación mensurable al hecho, sino por su fuerza de cohesión, por su capacidad, precisamente, de vivir. Es a esta fuerza y a esta delimitación a lo que Nietzsche llama estilo.

Finalmente, la interpretación, si no es un modo de adecuarse perfectamente a un dato, sino una respuesta viva a un hecho de la vida, no podrá entenderse nunca como el acto de remontarse de un «signo» al «significado», de un fenómeno a la cosa en sí; esto es, como un modo de aclarar lo que estaba oscuro o se escondía detrás de los «síntomas». Una visión así de la hermenéutica nietzscheana, que es la que además absolutiza el concepto de genealogía, pierde de vista el carácter genuinamente innovador de su noción de verdad. Por el contrario, habríamos de esperar que, coherentemente con estas premisas, Nietzsche venga elaborando, tanto a nivel gnoseológico, como, sobre todo, a nivel ontológico, una visión completamente nueva de las relaciones entre ser, verdad e interpretación.

La filosofía como ejercicio ontológico

La desmitificación radical

Entre los muchos aspectos del pensamiento de Nietzsche que hoy merecen ser retomados y desarrollados, hay uno de particular actualidad, y es el que se refiere a la concepción nietzscheana de la filosofía. De hecho, Nietzsche parece haber pasado a la historia como uno de los padres de esa actitud teórica que, genéricamente, se puede indicar como «desmitificación», y que caracteriza a la filosofía y a la civilización contemporánea de forma mucho más amplia de lo que a veces se admite. Por «desmitificación» entiendo aquí, en sentido muy amplio y también, inevitablemente, vago, toda actitud teórica que pretende sacar a la luz el significado escondido de un fenómeno, su estructura auténtica, más allá de las mistificaciones voluntarias o involuntarias que éste haya sufrido o sufra. Como ejemplos más destacados de esta actitud bastará recordar dos orientaciones teóricas contemporáneas, que son mucho más que una filosofía de la historia o de la política y una teoría-terapia de la psique: el marxismo y el psicoanálisis. Lo que une a estos fenómenos, más allá de sus muchas diferencias, es la voluntad desmitificadora que los domina. Fuera de estas determinadas tendencias teóricas, la desmitificación es también una constante de los hábitos y de la mentalidad contemporáneos; piénsese en toda la literatura que plantea y discute el problema de la comunicación y de la autenticidad que, se sobrentiende, se puede alcanzar sólo con el desvelamiento completo de los secretos más guardados, de modo que no quede nada no dicho que, eventualmente, condicione y modifique subrepticiamente, y por tanto mistifique, lo que se dice.

En esta actitud desmitificadora se puede ver una saludable y espontánea reacción del pensamiento al incremento de poder que el

mito ha venido adquiriendo a causa de los instrumentos de comunicación de masas: prensa, radio, cine, televisión y, en general, industria cultural son otros tantos canales de difusión y espacios de constitución de nuevos mitos, contra los que se reacciona precisamente, al menos en el ámbito del pensamiento y de la filosofía, con una mayor desconfianza. Otros, como Heidegger –y yo soy muy propenso a aceptar esta «explicación» radical, si se puede decir así–, sugieren también que esta voluntad de claridad y de explicitación de lo escondido no es sino el último acto de una historia mucho más remota, que se extiende mucho más allá del nacimiento de la industria cultural: la historia misma de la metafísica occidental. No creo que haya libro que analice más a fondo el significado metafísico de la civilización contemporánea que aquel *Satz vom Grund*[1] [El principio de razón] en el que Heidegger se limita aparentemente a indagar el sentido del principio de razón suficiente en la enunciación leibniziana. Del *Satz vom Grund* se obtiene una visión de la civilización moderna, aquella en la que la metafísica (en el sentido heideggeriano, como el olvido del ser y el pasar a primer plano del ente) llega a su cumplimiento, como de una civilización de la explicitación o de la expresión. El principio de razón suficiente no es el puro y simple principio de causalidad (por ejemplo: *omne quod movetur ab alio movetur*). Éste, en Leibniz, es *principium reddendae rationis*: más bien principio de la fundamentación que del fundamento. El fundamento vale para explicar y justificar algo sólo en cuanto que es «reducido» al sujeto, en cuanto que es enunciado. Es sabida la actitud de Heidegger al respecto: la reducción de toda la realidad al esquema fundante-fundado hace perder el verdadero *Boden*, el verdadero suelo, el único sobre el que la realidad puede crecer. En cuanto que el fundamento se enuncia, está en poder del sujeto que lo enuncia y lo acepta como válido: toda la realidad se reduce al sujeto, del ser como tal ya no hay nada.

He aludido a esta posición heideggeriana sólo para aclarar el ámbito dentro del cual se mueve esta investigación sobre Nietzsche. Es sabido también que Nietzsche, para Heidegger, pertenece a esta civilización de la expresión e incluso, de algún modo, es su punto culminante y su profeta. Me parece que, al menos por lo que respecta a la

1. Tubinga, Neske Pfullingen, 1957.

concepción de lo que es el filosofar, Nietzsche se sustrae bajo muchos aspectos a ese ámbito e, incluso, ofrece numerosos motivos que pueden servir para salir de él, y justamente en la dirección indicada, o al menos sugerida, por Heidegger.

La imagen de Nietzsche como filósofo «desmitificador» corresponde, sin duda, a un aspecto fundamental de su obra. Se trata de ver si esta «desmitificación» se concibe como la tarea de la filosofía o si, por el contrario, como creo yo, está comprendida en un marco más amplio, que le da un significado nuevo y diferente. Cuando hablamos de un Nietzsche desmitificador pensamos ante todo en determinadas obras suyas, que, desde el título, anuncian su propósito de descubrir lo que hay bajo nuestros más arraigados modos de pensar: *Humano, demasiado humano*, *El crepúsculo de los ídolos*, *Genealogía de la moral*, etc. La tarea que Nietzsche se propone en estas y en otras obras, en cierto sentido en todas sus obras, es la de descubrir las raíces, como él dice, «instintivas» de la moral, de la religión, de la filosofía. Así, en uno de los primeros aforismos de *Más allá del bien y del mal* (n. 3), anuncia su propósito de «incluir la mayor parte del pensamiento consciente entre las actividades instintivas, incluso en el caso del pensamiento filosófico»; en los fragmentos de *La voluntad de poder* se encuentra de nuevo frecuentemente la definición de la moral como un caso particular de inmoralidad. Si además nos preguntamos a qué fondo de verdad se ha de referir el mito, la respuesta parece fácil: a los instintos precisamente o, en general, a la voluntad de vivir: véase, por ejemplo, la conclusión del aforismo 24 de *Más allá del bien y del mal*: la ciencia simplifica y falsifica el mundo, y lo hace, en parte, voluntariamente, en parte, involuntariamente, «porque, lo que vive, ama la vida». Se podría ir más allá e intentar precisar después el concepto de este fondo instintivo de los errores y de los mitos de la ciencia, de la moral, de la religión, de la filosofía. Lo que importa aquí, sin embargo, es destacar que la actitud desmitificadora, entendida de este modo, implica y supone siempre una actitud que, en un sentido amplio, se puede llamar «dogmática»: desmitificar, es decir, remitir el mito a su fondo de verdad, mostrar su «verdadero» rostro, implica siempre que este verdadero rostro de la realidad se supone conocido o cognoscible, que se quieren medir las fábulas a partir de una evidencia. Así, si decimos que la raíz de las mentiras de la filosofía y de la moral es el instinto de conservación y el cre-

cimiento de la vida, entendemos este instinto como un fondo que se sustrae a la mitificación (y, por consiguiente, a la desmitificación); en el cambio y sucesión de las metafísicas, de las religiones, de los ideales morales, hay algo cierto y no fingido: la voluntad de vivir, que se concibe como una suerte de fuerza natural siempre igual a sí misma, sobre la que se mueve, como un juego de sombras chinescas, la múltiple historia de las mitologías humanas.

De cualquier forma que se conciba este «fondo», en todo caso se mantiene que, en la desmitificación, éste se opone al mito como lo verdadero a lo falso: es el criterio de verdad en virtud del cual la fábula se revela como fábula. Ahora bien, uno de los mitos, es más, el mito a cuya destrucción Nietzsche se ha aplicado con más pasión, es justamente la creencia en la verdad. «Ante todo, sacudir la creencia en la verdad.»[2] No en alguna verdad determinada, sino en la verdad como tal. Aquí, a mi juicio, habría que disentir de la afirmación de Heidegger según la cual Nietzsche permanece anclado en el concepto metafísico de la verdad como adecuación de la proposición al dato.[3] O mejor, cuando Nietzsche habla de la verdad entiende, sí, la adecuación de una proposición al estado de cosas, pero, justamente por eso, la verdad, en su «sistema», ya no tiene lugar: una verdad así, según Nietzsche, no se da y no se puede dar. Tampoco lo que él enuncia como pensamiento propio se puede, sin contradicción, llamar «verdadero» en este sentido. He aquí por qué, justamente desde el punto de vista de los resultados de la especulación de Heidegger y de su esfuerzo por salir de la concepción metafísica de la verdad, me parece extremadamente importante estudiar el concepto nietzscheano de pensamiento y de filosofía; los cuales, tanto en Nietzsche como en Heidegger, no «dicen la verdad», en el sentido de informar sobre cómo están las cosas antes y fuera de esta información.

Desde este punto de vista, la conclusión del pensamiento de Nietzsche me parece que se puede definir muy bien usando una expresión que él utiliza en la *Götzendämmerung* (*Crepúsculo de los ídolos*) para indicar el punto al que ha llegado la filosofía occidental: *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*, «cómo el "mundo verdadero" acabó

2. *Opere*, vol. VII, tomo 3, pág. 118.
3. Véase M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*

convirtiéndose en una fábula». Después de haber pensado de distintos modos la relación del mundo aparente (dado por la experiencia sensible) con el mundo verdadero (cognoscible o postulable por el pensamiento, o sólo prometido como premio ultraterreno a la virtud), finalmente la filosofía se ha convencido de que no tiene ya sentido hablar de un mundo verdadero (o de una «cosa en sí») en oposición al mundo de las apariencias; este mundo se reconoce en su naturaleza de mito y de fábula. Pero lo que a Nietzsche le importa subrayar es que, junto con el mundo verdadero, desaparece también el mundo aparente, esto es, desaparece la contraposición entre verdadero y falso, y es entonces cuando «incipit Zaratustra». No es sólo el mundo verdadero de la metafísica tradicional el que se ha convertido en fábula, es el mundo como tal, en el que ya no se puede hacer una distinción entre lo verdadero y lo falso, el que es, en su estructura más profunda, una fábula. Este mundo de Zaratustra es el que *Wille zur Macht* (796) llamará un «*sich selbst gebärendes Kunstwerk*», una «obra de arte que se hace por sí misma». En él no hay distintas perspectivas sobre una única verdad o realidad que se pueda conocer y pueda servir de medida; todo es perspectiva. «No hay un acontecimiento en sí. Lo que sucede es un conjunto de fenómenos, interpretados y ordenados por un ser que interpreta».[4] «Un único texto permite innumerables interpretaciones: no hay ninguna interpretación "correcta".»[5]

Evidencia y prejuicio moral

A esta visión del mundo como fábula Nietzsche llegó, como se ha apuntado, mediante una desmitificación radical que puso en discusión el concepto mismo de verdad, tal como siempre había sido pensado en la tradición metafísica. La verdad, en esta tradición, siempre se puede reconocer por la evidencia con la que se presenta. Nietzsche habla, habiendo valorado el tema, de una creencia (*Glaube*) en la verdad: aceptar la evidencia como signo de la presencia de la verdad significa «creer» en la evidencia, tener fe en ese hecho psicológico que

4. *Opere*, vol. VIII, tomo 1, pág. 34.
5. *Ibid.*, pág. 35.

sucede en nosotros, por el que nos sentimos espontáneamente «obligados» (si se pueden unir los dos términos) a asentir a una determinada «verdad». Descartes no hace sino resumir toda la tradición de la metafísica occidental con su doctrina de la idea clara y distinta. En su duda, sin embargo, no fue suficientemente radical: no se preguntó por qué se ha de preferir la evidencia a la no-evidencia, el no ser engañado al ser engañado.[6] El hecho de que no podamos dejar de asentir a determinadas «verdades» no prueba nada respecto al alcance «metafísico», u «objetivo», de estas proposiciones. «Que la claridad deba ser testimonio de la verdad, es una auténtica ingenuidad.»[7] En todo caso, dados los caracteres múltiples y caóticos de la realidad (este término se puede utilizar también en la medida en que Nietzsche, al polemizar con la metafísica, adopta su terminología), se habría de pensar justamente lo contrario, es decir, que lo que es simple y claro es falso e imaginario.[8] Con ello estamos en el otro extremo de la historia iniciada por Parménides: mientras, para él, sólo se piensa lo que es, para nosotros, al contrario, lo que se deja pensar (esto es, ordenar en esquemas, reducir a ideas claras y distintas), justamente esto, es seguramente ficción.[9]

Es esta radical desconfianza en la evidencia, reducida a hecho psicológico, lo que conduce a Nietzsche a la negación de la cosa en sí y del mundo verdadero. Lo que Descartes y, con él, la tradición metafísica no se han preguntado –por qué preferimos la evidencia a la no-evidencia, el no ser engañados a ser engañados, lo verdadero (esto es, lo claro y distinto, que espontáneamente juzgamos adecuado a lo «real») a lo falso– justamente es el problema que Nietzsche se plantea y resuelve con la teoría del «prejuicio moral».[10] En virtud de un «prejuicio moral», o de una razón de utilidad también, se prefiere la certeza a la apariencia y a la incertidumbre. Ésta es la verdadera solución al problema kantiano, que debía ser no «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?», sino «¿por qué la creencia en estos juicios es necesaria?».[11]

---

6. *Ibid.*, vol. VII, tomo 3, pág. 318.
7. *La voluntad de poder*, n. 538.
8. *Ibid.*, n. 536.
9. *Ibid.*, n. 539.
10. *Opere*, vol. VII, tomo 2, pág. 204.
11. *Más allá del bien y del mal*, 11.

La doctrina del prejuicio moral como explicación (y «desmitificación») de la creencia en la verdad se falsearía y banalizaría si se la entendiese, según el esquema antes apuntado, como una reducción de la evidencia misma al instinto de conservación, a las leyes de la naturaleza, etc. Si se ha de tomar en serio esta crítica a la evidencia, que se identifica con la crítica a la cosa en sí y a la verdad como estabilidad, no se puede entender la «naturaleza», o el instinto, o la voluntad de poder como una verdad última a la que puede ser reducido lo demás. Por esto, si bien en Nietzsche la terminología oscila, nos parece más fiel a su pensamiento usar el término prejuicio. Pero podríamos usar igualmente el de instinto. Lo que importa aclarar es que ni el instinto, ni la voluntad de vivir, ni, con mayor razón, el prejuicio, pueden ser entendidos como la «cosa en sí», la verdad última a la que el mito (moral, religión, filosofía) deba ser reconducido para poner al descubierto su raíz.

Instinto y prejuicio, sobre los que se funda la creencia en la verdad como evidencia, no son, a su vez, sino producciones históricas. Remitir la filosofía al instinto no significa en modo alguno, para Nietzsche, remitirla a la «naturaleza»: lo que llamamos naturaleza es también una construcción (de la ciencia), una interpretación que no puede ostentar más que otras construcciones la pretensión de objetividad. La certeza subjetiva por la que hablamos de evidencia y, por tanto, de verdad, esto es lo importante, forma parte, ella también, del mundo de la ficción. El modelo de razonamiento puede ser el que Nietzsche hace a propósito de la relación causa-efecto. Se puede decir: si todo es ficción, entonces es necesario que haya un autor de esta ficción.

Pero ¿y si ya el remontarse de la ficción a un autor de la ficción formase parte de la ficción? Ahora bien, la creencia en la evidencia como signo de la verdad, la idea de que aquello a lo que no podemos dejar de asentir es verdad, es decir, adecuación al estado de cosas, la idea de que hay, en todo caso, un «estado de cosas», todo esto forma parte, precisamente, de la ficción; no es un modo de salir de la perspectiva para remontarse a las cosas como son en sí, justamente porque constituye la esencia de nuestra perspectiva (de un individuo o, también, de toda una época). Es ilusorio hablar de certezas inmediatas;[12] toda certeza

12. *Ibid.*, 16.

requiere siempre, por el contrario, una serie de mediaciones, de otras certezas presupuestas. Todas estas certezas presupuestas no son nunca «naturales», justamente porque tampoco son nunca inmediatas; por el contrario, son siempre el resultado de un proceso histórico.

En el aforismo 3 de *Más allá del bien y del mal*, recordado ya, en el que Nietzsche anuncia su propósito de considerar incluso el pensamiento filosófico como una actividad instintiva, indica también en qué sentido se ha de entender el instinto: detrás de lo que nos parece que sea la lógica natural de la mente humana, sobre la que se fundan los razonamientos de los filósofos, están siempre las valoraciones: éstas son «exigencias (*Forderungen*) fisiológicas para la conservación de un determinado género de vida». No hay instinto de conservación en sentido general y abstracto: hay exigencias de conservación de determinados géneros de vida, de tipos específicos de humanidad. El instinto de conservación mismo puede disminuir, al modificarse las condiciones de vida.[13]

La historicidad de los instintos, su carácter de prejuicios, se enuncia de forma explícita en una nota de la *Voluntad de poder*: los filósofos «se guían por valoraciones instintivas, en las que se reflejan condiciones de civilización precedentes (¿más peligrosas?)». Por tanto, si encontramos evidentes determinadas «verdades», y no sólo eso, si no podemos dejar de considerar como verdad lo que nos parece evidente, esto no depende de la naturaleza, o del instinto entendido en sentido naturalista. Depende, por el contrario, del hecho de que pertenecemos a un determinado mundo y a una determinada época, a una humanidad que se ha dado una estructura que está arraigada en nosotros por herencia y actúa en nosotros como «naturaleza», nos hace valorar o despreciar determinadas cosas antes que otras, etc. Por eso las filosofías que se mueven en el ámbito de la metafísica tradicional encuentran argumentos convincentes, pueden parecernos verdaderas: encuentran en nosotros una predisposición instintiva a sus razonamientos, no hacen sino enunciar explícitamente los presupuestos sobre los que se sostiene el mundo en el que vivimos, presupuestos de los que no podemos prescindir, so pena de renunciar a nuestra determinada humanidad. La verdad se constituye así históricamente al arraigar

13. *Opere*, vol. VII, tomo 2, pág. 204.

ciertas valoraciones, que se convierten en esenciales porque sostienen un cierto modo de pensamiento y un cierto tipo de vida. La verdad no indica, pues, lo contrario del error: «en los casos fundamentales ésta es sólo una determinada relación de errores distintos: se puede decir que uno de ellos es más antiguo, más profundo que otro, no se puede desarraigar sin que en un ser orgánico de nuestra especie disminuya su posibilidad de vivir, mientras que otros errores no nos tiranizan en la misma medida como condiciones indispensables de vida, e incluso, frente a aquellos "tiranos", pueden ser apartados y "rechazados"».[14]

El sentido de este discurso es que los instintos, a los que en un primer momento parecía que debía llegar la desmitificación como fondo último de toda actividad del espíritu, no están en la raíz de la historia, sino que son ya producto suyo. La institución de una cierta humanidad histórica, la fundación de una época, no es nunca obra de los instintos; éstos son sólo modos, consolidados con el tiempo, que una cierta humanidad ingenia para conservarse y desarrollarse.

La desmitificación, por haber querido ser radical, se encuentra ahora en una condición paradójica, ya que, aparentemente, no tiene un punto estable en el que apoyarse; la evidencia, a la que el desmitificador debería remitirse para mostrar la falsedad del mito, se reconoce también como perteneciente al mito. Sin embargo, este reconocimiento también exige alguna «razón»; o, al menos, exige que el desmitificador se haya constituido una posición fuera del mito que quiere criticar.

El filósofo como creador de valores

Aquí encontramos una segunda posibilidad de concebir la filosofía desde el punto de vista de Nietzsche, posibilidad más auténtica y fundamental que la primera, que hemos caracterizado con el término desmitificación, aunque ésta también esté presente en los textos y en la misma práctica de Nietzsche como filósofo. Llevada la crítica de la forma radical que se ha visto, el filósofo se encuentra en la situación de no tener ya nada a lo que recurrir: cualquier género de evidencia al

14. *La voluntad de poder*, n. 535.

que quiera referirse le hace recaer en el mundo de la ficción que quiere criticar, hace de él un portavoz de los mismos instintos de los que nace la metafísica que se trata de refutar. La única posibilidad es que se sitúe, con un acto en cierto modo violento, fuera del mundo de la ficción consolidada. Esto es lo que Nietzsche indica con el término «creación de valores».

La tarea del filósofo, como Nietzsche la entiende para sí, es decir, del filósofo que no quiera ser un simple codificador de las valoraciones corrientes e «instintivas» de un determinado mundo, es la de «crear valores».[15] El término valor no indica, evidentemente, sólo la moral: así como toda evidencia lo es en cuanto que se la acepta en virtud de una valoración, crear valores significa *tout court* crear criterios de verdad. Sólo creando nuevos valores, es decir, poniéndose con un acto violento fuera del mundo de las valoraciones consolidadas y de los instintos, el filósofo puede ejercer también la desmitificación. Ésta no es, pues, la primera y fundamental actividad, sino sólo un aspecto del filosofar como un establecer valores nuevos.

Nietzsche señala la conexión entre estos dos aspectos en un fragmento compuesto para el *Zaratustra*, inédito, titulado *Le sette solitudini*[16] [Las siete soledades]. La soledad, el no sentirse en casa del filósofo, nace del hecho de que todo «hacer encantamientos» (*Zaubern*), como amistad hacia lo que vendrá, implica un «desencantamiento» (*Entzauberung*) de todo lo que es actualmente. El desencantamiento de lo que es no precede, condiciona y hace necesario el crear nuevos valores. De este modo se permanecería dentro del círculo, los nuevos valores se crearían sólo para responder a exigencias nacidas en el ámbito de los viejos y, sobre todo, seguirían estando medidos por criterios preestablecidos. El *Zaubern* es lo contrario, esto es, el fundar tablas de valores radicalmente nuevos que lleva consigo, como aspecto propio casi accidental, el desencantamiento de lo que era antes.

El nuevo valor está radicalmente fuera del ámbito del viejo mundo. El filósofo que no acepta esta responsabilidad de estar solo, que prefiere la compañía de sus contemporáneos, que quiere pertenecer a su tiempo (o actuar en su tiempo también), no funda nada, se

15. Véase, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, 211.
16. *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte 2, págs. 161-162.

limita a ser expresión de su época o de una determinada sociedad, codifica los prejuicios y los instintos dominantes.[17] Es esto lo que han hecho los mismos filósofos clásicos alemanes, Kant, Hegel,[18] y también en esto se puede reconocer una cierta grandeza. Pero la filosofía, tal como la piensa y la lleva a cabo Nietzsche, es, por el contrario, una actividad radicalmente suprahistórica. No es expresión, justificación, organización de un determinado mundo (aunque sea el mundo interior del filósofo, entendido como su constitución psicológica, en la que dominan también los instintos). Nietzsche insiste repetidamente en la distinción radical del filósofo respecto a los «trabajadores intelectuales» –hombres de ciencia, historiadores, moralistas–, respecto a los mismos poetas y los espíritus libres, entendidos como críticos del orden constituido.[19] Todos ellos pertenecen a un determinado mundo, se mueven en el ámbito de una tradición, guiados por sus instintos, que expresan simplemente *ehemalige Wertsetzungen*. El filósofo es, por el contrario, un *Gesetzgeber* (legislador): es el que dice no cómo son las cosas, sino cómo *deben* (*sollen*) ser; es el que determina el *wohin* y el *wozu* del hombre. A esta fundación de valores le faltará casi necesariamente la sistematicidad: las *summae* y las enciclopedias son trabajo de epígonos, llegan a ser posibles cuando la nueva tabla de valores se ha consolidado, ha llegado a ser instintiva, ha dado origen, ella también, a una «evidencia».

Parece, pues, que la verdadera tarea del filósofo es la de situarse fuera de las viejas valoraciones estableciendo nuevos valores con un acto que no se remonta a ninguna evidencia, sino que es puro arbitrio, el cual se hace valer sólo por la fuerza con la que el nuevo mensaje se anuncia e impone. Es éste un aspecto arraigadísimo del mito de Nietzsche: el carácter titánico de la voluntad, el superhombre, etc. Contra esta exaltación del puro arbitrio y de la fuerza, que puede llegar hasta las funestas exaltaciones del jefe, del *Führer*, no sirve oponer una interpretación pragmática, y un poco domesticada, para la que las nuevas tablas de valores no serían sino hipótesis, modos posibles de ordenar la vida, que se verificarían en la prueba de los hechos. Tal

17. *Ibid.*, vol. VII, tomo 1, págs. 45-46.
18. *Más allá del bien y del mal*, 211.
19. Véase *ibid.*

modo de entender las cosas traiciona radicalmente y malinterpreta el espíritu del pensamiento nietzscheano. Las hipótesis seguirían verificándose al medirse sobre una vida dotada de determinadas estructuras y exigencias establecidas fuera y antes de las hipótesis mismas (una vida que se sigue concibiendo como cosa en sí). La interpretación titánica, que también es insuficiente, aunque deja el establecimiento de los nuevos valores al arbitrio individual, mantiene, al menos, la originariedad de esta fundación, la novedad respecto a lo que es dado.

Sin embargo, el referir la fundación de los valores nuevos a la pura voluntad titánica del individuo recae también en una de las supersticiones, en uno de los mitos criticados por Nietzsche. La destrucción de la evidencia subjetiva como base de la afirmación de la verdad es paralela, en Nietzsche, a la negación del sujeto, en general, como la tradición lo ha concebido.[20] El referir la realidad y la verdad al sujeto como voluntad, en lugar de al sujeto como conciencia cognoscente, no sería sino una sustitución del mito de la evidencia subjetiva por un mito diferente pero del mismo tipo. No sólo el sujeto como cognoscente, sino también el sujeto como voluntad, forma parte de esa tradición metafísica a la que Nietzsche se quiere sustraer y quiere destruir. Por otra parte, esto lo confirma toda una temática, presente en Nietzsche y que quedaría inexplicable si se quisiera dar de la fundación de nuevos valores, en la que consiste la filosofía, una interpretación puramente voluntarista. Me refiero a la insistencia nietzscheana en el concepto de *destino*. Un anuncio de esta temática, es decir, un planteamiento radical del problema, se puede encontrar, por ejemplo, en un fragmento de la época de *La voluntad de poder*:[21] «Para estimar el valor de las cosas no es suficiente con conocerlas, si bien esto es necesario. Hay que *poder* (*dürfen*) asignarles su valor, dárselo y quitárselo –basta, hay que *ser* el que tiene el *derecho* de *asignar valores*» (las cursivas son de Nietzsche). Este derecho uno no se lo puede tomar con un acto arbitrario; o mejor, quizá ya el querérselo tomar sólo le es posible al hombre predestinado. Hay algo de misterioso, porque es originario y radical, en el hecho de ser filósofo, es decir, espíritu creador en el sentido en el que Nietzsche lo entiende: «Hay algo incomunicable en el fondo del espíritu: un

20. Véase *Más allá del bien y del mal*, 1 y 12.
21. *Opere*, vol. VII, tomo 2, pág. 248.

bloque granítico de destino, de decisión ya tomada sobre todos los problemas en su medirse y relacionarse con nosotros y, a la vez, un derecho (*Anrecht*) a determinados problemas, su estar marcados a fuego con nuestro nombre».[22]

No sólo el derecho a ocuparse de determinados problemas y a asignar valores, esto es, a filosofar en sentido auténtico, no es algo que uno pueda tomar por sí mismo y que dependa del arbitrio. Tampoco el proceder del discurso filosófico, su lógica –que, como se ha visto, no depende de ninguna evidencia en el sentido común del término, en la medida en que ésta es tributaria siempre de una tradición consolidada, ligada a determinados instintos–, en el caso del filosofar auténtico, está ligada a un arraigo originario. El discurso del filósofo fundador de valores es todo menos arbitrario o casual. Es verdad que el pensamiento filosófico auténtico no tiene nada de la necesidad que el modo común de pensar entiende como constricción y rigidez: es, por el contrario, una «danza divina». Pero en cuanto a su organización interna y necesidad, los artistas pueden muy bien decir algo al respecto, «ellos que saben hasta demasiado bien que justamente cuando ya no hacen nada "arbitrario", sino todo por necesidad, justamente entonces, su sentimiento de libertad, de poder, de un poner, disponer, formar creativo llega a su culminación; ellos que saben, en definitiva, que necesidad y "libertad del querer" son en ellos la misma cosa».[23] Es éste el aforismo con el que se cierra la sexta sección de *Más allá del bien y del mal*, la titulada «Nosotros los doctos», en la que Nietzsche se dedica justamente a distinguir al filósofo del simple «trabajador científico» y la filosofía de cualquier actividad puramente histórica. Y tiene, verdaderamente, un valor conclusivo, en el sentido de que la «suprahistoricidad» del trabajo del filósofo, si quedase fundada únicamente en el arbitrio del individuo, en la voluntad entendida como facultad del sujeto individual, sería extremadamente insegura. ¿Alguien puede imaginar algo más históricamente condicionado, más inmerso en el

22. *Ibid.*, vol. VIII, tomo 1, cuaderno 1, fr. 202.
23. *Más allá del bien y del mal*, 213. [Trad. cast.: «Ellos, que saben demasiado bien que justo cuando no hacen ya nada "voluntariamente", sino todo necesariamente, es cuando llega a su cumbre su sentimiento de libertad, de finura, de omnipotencia, de establecer, disponer, configurar creadoramente, en suma, que entonces es cuando la necesidad y la "libertad de la voluntad" son en ellos una sola cosa» (Madrid, Alianza, 1997, pág. 170). (*N. de la t.*)]

mundo tal como es –el mundo de los valores establecidos, de los instintos– que una acción arbitraria? Justamente la crítica a los instintos, a los valores establecidos, por lo tanto también al arbitrio subjetivo en cuanto condicionado por todo esto, lleva a Nietzsche a reconocer en la libertad del pensamiento una necesidad superior.

El arraigo ontológico como posibilidad del filosofar

Lo que se trata de fundar y garantizar, en definitiva, es, para Nietzsche, la posibilidad de instituir nuevas tablas de valores, es decir, de la auténtica fundación de la historia como novedad. Esta posibilidad es la que Nietzsche intenta aclarar sacando a la luz el carácter suprahistórico del filosofar. Esta suprahistoricidad no está garantizada, es más, está extremadamente amenazada si el acto de fundación de valores es el puro acto arbitrario de un individuo, entendido en su individualidad empírica: se ha visto que uno de los sentidos fundamentales del pensamiento nietzscheano es justamente la radical destrucción del concepto de sujeto, sea como autoconciencia, sea como voluntad. La única posibilidad de fundar verdaderamente la historia está en concebir al hombre superior como arraigado más profundamente, más allá de la historia misma. Es este arraigo el que da al filósofo el derecho de anunciar nuevos valores, sobre cuyo cauce la historia futura se desarrollará. En esta relación con algo diferente de la historia, que sólo la historia misma es capaz de fundar, es en lo que Nietzsche pensaba desde la época de la segunda *Consideración intempestiva*, cuando hablaba de un *Überhistorisches*, y en lo que piensa en las obras de madurez, donde insiste en el concepto de la inversión del tiempo. Si todo esto es verdad, hay que decir que «desmitificación» y «creación de valores», las dos maneras en las que tradicionalmente aparece planteado el filosofar de Nietzsche y según Nietzsche, valen sólo como momentos particulares, no aislables, de un modo más amplio de entender la filosofía, que querría definir como «ejercicio ontológico», posible por la radicación originaria que pone al filósofo en relación con algo diferente y más fundamental que la historia. Digo ejercicio ontológico utilizando el adjetivo justamente en el sentido en el que lo usa Heidegger: en cuanto que no se funda por re-

ferencia a los entes, sino que, incluso, instituye un ámbito, una *Rangordnung*, podríamos decir de nuevo con Heidegger una «apertura» en la que los entes se dan y se hacen visibles (como verdaderos o falsos), y esto puede hacerlo sólo en virtud de su arraigo en un sustrato originario, que podemos llamar también, sin traicionar el pensamiento de Nietzsche, el ser (aunque concebido como *Wille zur Macht*: este concepto también debe ser reinterpretado en esta clave, como fuerza eventualizante de los mundos históricos y del mismo yo individual), la filosofía es verdaderamente ejercicio ontológico. No concierne ante todo a los entes, sino, ante todo, a las posibilidad para éstos de llegar a ser visibles, o de llegar al ser. Así entendido, el filosofar de Nietzsche parece, cada vez más claramente, que se sustrae al último punto de llegada del olvido del ser y de la metafísica. Si Nietzsche concibe la filosofía como ejercicio ontológico o ejercicio de arraigo, en el sentido que se ha dicho, no extrañará constatar que su modo de filosofar contrasta netamente con el pensamiento como explicitación, desmitificación, asignación del *Grund*. Aquello en virtud de lo que el filósofo es filósofo y presenta sus nuevas tablas de valor no es su relación con algo dado y mostrable (la pertenencia a un mundo que se revela en la evidencia con la que se presenta una determinada proposición), sino una radicación más remota y secreta; esta radicación nunca se deja decir totalmente. El decir de la filosofía será, pues, sólo un aspecto, y nunca el único ni el definitivo, de ésta. La explicitación es ya siempre un momento interno a un determinado mundo: en la forma de su mera organización y aclaración, para el filósofo en sentido tradicional, como puro trabajador histórico-filosófico; en la forma de la desmitificación, en el filósofo que, en nombre de una nueva tabla de valores (pero, por lo tanto, dentro ya de estos nuevos criterios) pone en discusión los viejos valores y desvela que son insostenibles. También cuando es desmitificación, la filosofía lo es sólo en sentido secundario, y con independencia de una nueva fundación que es ya creación de un nuevo mito. Si es pura desmitificación, sin este fondo creativo, permanece dentro del viejo mito y no hace sino volver a expresarlo y a organizarlo, en definitiva, a consolidarlo. Hay un aforismo extremadamente sugerente y de enorme alcance en *Más allá del bien y del mal*, que es sólo uno de los textos que se pueden citar para indicar de qué modo desarrolla Nietzsche esta temática del

arraigo como condición de la filosofía en una temática del silencio y de la lejanía, una lejanía que no tiene nada que ver con la larga preparación temporal, con la consolidación de los instintos en la historia, de la que nace la actividad del simple trabajador filosófico. Ésta no es sino la caricatura de esa lejanía entendida como lo originario, de ese arraigo remoto que da al filósofo el derecho a filosofar. Es éste el sentido en el que se debe entender lo que dice el n. 289 de *Más allá del bien y del mal*, una de las páginas más hermosas que Nietzsche haya escrito nunca. El fundamento de la filosofía, de una determinada filosofía, está siempre más allá de toda posible fundación explícita (nótese de nuevo la afinidad, mucho más que terminológica, con Heidegger): «El eremita no cree que nunca un filósofo [...] haya expresado en libros sus más auténticas y fundamentales doctrinas: los libros ¿no se escriben tal vez justamente para esconder lo que se lleva en uno mismo? Dudará incluso de que un filósofo *pueda*, en general, tener opiniones "auténticas y fundamentales"; y tenderá más bien a creer que en él detrás de cada caverna haya otra más profunda, que *deba* (*müsse*) haber otra más profunda –un mundo más amplio, más lejano, más rico, un abismo (*Abgrund*) más allá de cualquier fondo (*Grund*), más allá de cualquier "fundamentación" (*Begründung*)». Toda filosofía, concebida así, es siempre máscara también de otra cosa, sin que se pueda decir nunca que se ha llegado al fondo, a la «verdad». Parece que aquí se encuentra de nuevo, de algún modo, el concepto de la desmitificación, en esta visión de la filosofía como permanente desenmascaramiento. Sin embargo, el movimiento que resulta dominante aquí ya no es el del remontarse y descubrir; el desencantamiento es sólo un aspecto lateral de un movimiento más fundamental, que es el de hacer encantamientos. La historia, y la filosofía como auténtico acto de fundamentación de la historia, no es el descubrir y sacar a la luz de la autoconciencia el fondo escondido de las cosas; es más bien un movimiento en el que lo originario, en el filósofo, pero también en el pensamiento humano en general, en su función creativa, hace acontecer siempre nuevos mundos, instituye siempre nuevas aperturas. De este modo Nietzsche se sitúa auténticamente fuera de la tradición «metafísica», en sentido heideggeriano, la que tiene como su esencia determinante la ilustración y que culmina en la filosofía hegeliana de la autoconciencia; y hace pensar si justa-

mente una corriente de la filosofía occidental, que no se resuelve en Hegel y en su acabamiento de la metafísica, la que concibe el ser como voluntad y a la que Nietzsche se remite, no puede ofrecer los instrumentos para una auténtica renovación de la reflexión filosófica y de la concepción misma de la filosofía.

Nietzsche y la hermenéutica contemporánea

1. Hay muchas y buenas razones para sostener no sólo la tesis de que Nietzsche ha contribuido de manera decisiva al nacimiento y desarrollo de la ontología hermenéutica contemporánea, sino también, más radicalmente, que el sentido auténtico del renacimiento de Nietzsche que se ha impuesto en las últimas décadas marca su completa inclusión en el contexto de esta orientación filosófica. Soy plenamente consciente del hecho de que el sentido exacto de la expresión «hermenéutica filosófica» requeriría explicaciones más claras y más precisas; efectivamente no es fácil individualizar un conjunto de supuestos básicos que unifique esta escuela de pensamiento. Propongo dejar en el aire el problema, por la excelente *razón hermenéutica* de que sabemos más o menos qué entendemos cuando hablamos de hermenéutica y de hermenéutica ontológica –este último término es más adecuado para indicar no sólo una disciplina técnica relativa a la exégesis e interpretación de textos, sino una específica orientación filosófica–. En este sentido amplio, la hermenéutica incluye a Heidegger y Gadamer, Paul Ricoeur y Luigi Pareyson, o remontándonos hacia atrás, Schleiermacher y Dilthey; y también, más recientemente, a Hans Robert Jauss, Apel, Habermas y Richard Rorty; en un sentido más amplio todavía podemos incluir también a Foucault y Derrida.[1]

Si es ésta nuestra *Vor-verständnis*, es decir, nuestra precomprensión de lo que la hermenéutica significa, el esfuerzo de mostrar cómo y por qué Nietzsche se ha de incluir en ella ayudará a individualizar con precisión y a cualificar de modo más articulado los contenidos de esta precomprensión; y ayudará también a aclarar el significado mismo del

---

1. Sobre esto véase mi ensayo «Ermeneutica nuova *koinè*», en *Etica dell'interpretazione*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1989, págs. 38-48 (trad. cast.: *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, págs. 55-71).

pensamiento de Nietzsche, como intentaré mostrar. Podemos comenzar conviniendo en que lo que llamamos hermenéutica ontológica en la filosofía contemporánea es la orientación filosófica que asume como tema central el fenómeno de la interpretación, considerado como el rasgo esencial de la existencia humana y como la base apropiada para la crítica y la «destrucción» de la metafísica tradicional (en el sentido en el que Heidegger, en *Ser y tiempo*, habla de destrucción de la historia de la ontología). Esta definición provisional es lo suficientemente amplia como para incluir, con todas sus distinciones, a los filósofos que he mencionado antes, y se adapta también a Nietzsche. Es obvio que muchas de las más características tesis de Nietzsche, sobre todo la afirmación de que «no hay hechos, sólo interpretaciones», pueden citarse como ejemplo evidente de una filosofía hermenéutica. Lo mismo vale para otras tesis y temas de la obra del joven Nietzsche y para las del período entre *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia*. Esto no significa solamente que seamos capaces de mostrar múltiples temas hermenéuticos en la obra de Nietzsche; mi opinión es más radical y, por lo que sé de ello, de esta forma no se ha propuesto todavía –aunque se podría afirmar que implícitamente la aceptan muchos intérpretes nietzscheanos–. Lo que pretendo es que el único modo posible de situar a Nietzsche en la historia de la filosofía moderna es considerarlo como perteneciente a la «escuela» de la hermenéutica filosófica.

Se podría objetar que los problemas de ubicación historiográfica no son esenciales para la comprensión de un filósofo, al ser útiles sólo con fines docentes. Respondería que precisamente el desarrollo de una autoconciencia hermenéutica en filosofía ha mostrado que el trabajo historiográfico aplicado a los materiales del pasado es una actividad cognitiva de gran alcance. En el caso de Nietzsche puede verse también. La actual popularidad de su filosofía está cargada de ambigüedad. Ciertamente, ésta muestra que su pensamiento es extremadamente vital y abierto a «usos» múltiples, que se adaptan bien al tiempo presente. Pero estas ambigüedades –que permiten citar a Nietzsche a favor o en contra de casi cualquier tesis filosófica– denuncian también la necesidad de una clarificación. Por tanto, la dificultad de situarle en una posición no ambigua en el contexto de un manual de filosofía contemporánea no afecta sólo a la praxis de los historiadores de la filosofía, sino que refleja la actual situación de la investigación

sobre Nietzsche e incluso sus desarrollos iniciales. En su primera fase, la recepción del pensamiento de Nietzsche no constituyó un fenómeno específicamente filosófico, sino más bien literario casi siempre, o «cultural» en general. En su ensayo sobre *La esencia de la filosofía* (1907) Dilthey sitúa a Nietzsche en una lista al lado de Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoi y Maeterlinck, considerándolos «escritores filosóficos» o una especie de híbrido entre filósofos y poetas. Esta recepción literaria del pensamiento de Nietzsche era la difundida en las primeras décadas del siglo XX (D'Annunzio y Papini en Italia, el círculo de George en Alemania...). A esta fase siguió la interpretación nazi de Nietzsche –dirigida por Alfred Baeumler– que conquistó una amplia popularidad; incluso George Lukács puede ser considerado, paradójicamente, como uno de sus defensores, al menos en el sentido de que él, aunque valora a Nietzsche de otra forma, consideraba que el Nietzsche de Baeumler era el verdadero Nietzsche. Una buena parte de la *Nietzsche-Forschung* de la posguerra está dominada por el problema de liberar su imagen de las máscaras del nazismo, también sobre la base de una renovada aproximación a los textos originales de las obras póstumas. El actual debate sobre Nietzsche se refiere a este redescubrimiento (ampliamente influenciado por algunas interpretaciones antinazis de los años treinta y cuarenta, como las de Jaspers, Löwith, Heidegger, Bataille) y muestra que Nietzsche no ha sido todavía enmarcado en un esquema historiográfico preciso. La tesis que propongo aquí es que el problema de la situación historiográfica de Nietzsche se puede resolver considerándolo como un autor que pertenece al desarrollo de la hermenéutica ontológica. Esta tesis ha de ser contrastada con los actuales modos de interpretar a Nietzsche, que, prescindiendo de la idea de un Nietzsche «hermenéutico», son esencialmente dos: una interpretación (que podríamos designar como el «Nietzsche francés», representada sobre todo por Deleuze, pero que incluye también a Foucault, Klossowski, y está influida por Bergson y Bataille) que tiende a situar a Nietzsche en el contexto del marco de una ontología «energética» o «vitalista» (a esta perspectiva se vinculan también intérpretes como Pautrat, Rey, S. Kofman);[2] y una interpretación que acepta

2. Una expresión exhaustiva de las interpretaciones francesas de Nietzsche a partir, aproximadamente, de los años sesenta se puede obtener de los dos *volúmenes* de la

y desarrolla la lectura heideggeriana de Nietzsche, presentándolo como el filósofo de la técnica, de la voluntad de poder considerada como voluntad de organizar y dominar el mundo entero, de modo totalmente arbitrario. En la versión de Heidegger, Nietzsche lleva a cumplimiento la metafísica occidental porque ve la técnica moderna como incondicionada voluntad de poder.

Esta subdivisión parece dejar al margen algunas interpretaciones muy importantes del pensamiento de Nietzsche, como las de Löwith y Jaspers, o todas las que lo ven en términos psicológicos como un «maestro de la sospecha» (considero que entre éstas está la de Kaufmann). En mi opinión, los contenidos principales de estas interpretaciones pueden quedar comprendidos también en lo que llamo «el Nietzsche hermenéutico»; por tanto, no sólo psicología y sospecha (que representan el aspecto desenmascarador de la hermenéutica de Nietzsche), sino también muchos de los aspectos todavía válidos de la lectura de Löwith están claramente conectados con el problema de la superación de la metafísica, que es central en la perspectiva hermenéutica sobre la filosofía de Nietzsche.

Pero aunque aceptemos que es posible sintetizar las actuales interpretaciones de Nietzsche según el esquema que propongo (vitalista-tecnológico-hermenéutico), sin embargo sigue en pie una cuestión: ¿por qué deberíamos preferir el Nietzsche hermenéutico? En términos muy generales, me parece que la interpretación centrada sobre la hermenéutica comprende (en el doble sentido de incluir y entender) más aspectos de la filosofía de Nietzsche que cualquier otra, y evita contradicciones y ambigüedades que invalidan las otras. La interpretación vitalista desarrollada por los autores franceses tiene la desventaja de tomar demasiado en serio el aspecto más «metafísico» de la filosofía de Nietzsche, la idea del eterno retorno; no es del todo obvio que

recopilación *Nietzsche aujourd'hui?*, que reúne las actas del congreso celebrado en Cérisy-La-Salle en 1972, París, 1973. Foucault y Derrida han hablado de Nietzsche en numerosas obras. De Deleuze véase sobre todo *Nietzsche y ia filosofía* (1962), Barcelona, Anagrama, 1971; de P. Klossowski véase: *Un si funeste désir*, París, Gallimard, 1963 (trad. cast.: *Tan funesto deseo*, Madrid, Taurus, 1980) y *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France, 1969 (trad. cast.: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, Seix Barral). Véase además B. Pautrat, *Versions du soleil*, París, Seuil, 1971; S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París, Payot, 1972; J. M. Rey, *L'enjeu des signes*, París, Seuil, 1971. Estas interpretaciones las he discutido más ampliamente en una reseña, «Nietzsche aujourd'hui?», en *Philosophische Rundschau*, 1977, págs. 62-91.

Nietzsche entendiese esta doctrina como una «descripción» de la verdadera realidad del ser. La tesis de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, es probablemente sólo una interpretación ella misma, «y por eso la mejor».[3] ¿Podemos verdaderamente pensar que la polémica de Nietzsche contra todos los diferentes tipos de metafísica (todo tipo de creencia en una «verdadera» esencia de la realidad) se resuelve en una teoría que afirma que el *fluxus* y la voluntad de poder son la verdadera realidad de todo ser? En cuanto al Nietzsche «tecnológico», su limitación es que implica una noción de voluntad fuertemente subjetivista todavía: el sujeto de la voluntad de poder, que quiere tomar posesión del mundo entero por medio de la técnica, sigue siendo «humano, demasiado humano», es el hombre tal como ha sido hasta ahora, que Nietzsche intentaba sobrepasar. Si leemos las notas que, en el último período, Nietzsche escribió sobre la «voluntad de poder como arte» vemos que la voluntad de poder, entendida como arte, se ha de entender como una experiencia en la cual el sujeto mismo sufre un proceso de desconstrucción (y, quizá, de liberación) que no tiene nada que ver, o muy poco, con la decidida voluntad de planificar y organizar el mundo mediante la técnica.

Puede plantearse, sin embargo, alguna que otra objeción al Nietzsche «hermenéutico»: la más fuerte está constituida por el hecho de que ni Gadamer en *Verdad y método*[4] (donde sigue las huellas de los precursores de la ontología hermenéutica contemporánea, como Dilthey o Husserl), ni el mismo Heidegger en sus cursos sobre Nietzsche parecen considerarle un pensador «hermenéutico». Este hecho, que al menos en el caso de Heidegger debería ser discutido más detalladamente (la posición de Heidegger respecto a Nietzsche como último pensador de la metafísica está llena de ambigüedad), está en el fondo unido a otro importante aspecto de la cuestión en torno al significado de Nietzsche para la hermenéutica del presente: el hecho de que ni Gadamer, ni, de modo más sutil, Heidegger parezcan ser conscientes de las implicaciones nihilistas de la hermenéutica ontológica. Cuando, por ejemplo, Heidegger habla de la necesidad de «*das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen*» –«dejar perder el ser como funda-

3. *Más allá del bien y del mal*, 22.
4. Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

mento»–[5] roza claramente los confines del nihilismo: si no queremos correr el riesgo de permanecer dentro de la metafísica que identifica el ser con los entes, el ser ha de ser pensado sólo en términos de rememoración: el ser es algo que es (ya) siempre pasado, y por ello, de hecho, no es (ya con nosotros). ¿Acaso no es esto nihilismo? La conexión entre hermenéutica y nihilismo habría de ser discutida más detalladamente; pero quería evidenciar que el problema de si Nietzsche es o no un pensador hermenéutico implica esta pregunta: ¿hay quizás una profunda conexión entre nihilismo y hermenéutica, una conexión que los mismos Heidegger y Gadamer no han reconocido y que, en caso de respuesta afirmativa, puede concernir al sentido filosófico de la hermenéutica?

En resumen, el título «Nietzsche y la hermenéutica contemporánea» alude a la posibilidad de un doble desarrollo: ante todo sugiere un modo de asignar a Nietzsche una situación más precisa en el contexto de la historia del pensamiento contemporáneo, provocando al mismo tiempo una reorganización de las actuales interpretaciones de su filosofía; en segundo lugar, la inclusión de Nietzsche en la ontología hermenéutica origina un gran número de consecuencias dentro de este ámbito: con más precisión, puede determinar el desarrollo de la hermenéutica en la dirección de las conclusiones nihilistas, implícitas en su esencia, pero aún no explícitamente reconocidas. .

2. Obviamente no intentaré desarrollar aquí todos los temas esbozados antes. De modo mucho menos pretencioso intentaré aducir algunos argumentos con el fin de mostrar, en primer lugar, los contenidos de lo que se puede definir como la filosofía hermenéutica de Nietzsche, y en segundo lugar las razones de su actualidad en relación a las problemáticas hermenéuticas hoy.

Para ser concisos, propongo definir la hermenéutica de Nietzsche mediante algunas «contradicciones» principales que la caracterizan. El término «contradicción» es quizás excesivo: se las puede considerar, como lo eran, a modo de tensiones polares que expresan exigencias contrarias, y que Nietzsche reconoció y mantuvo en detrimento de la necesidad lógica de unidad y coherencia. Intentaré mostrar que estas

5. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969, pág. 6.

«contradicciones» son cruciales también para la ontología hermenéutica contemporánea, si bien en un sentido diferente.

A. La primera «contradicción» opone el ideal del conocimiento histórico delineado en la segunda *Consideración intempestiva* a lo que se podría llamar «la filosofía de las máscaras», que Nietzsche desarrolla en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En la segunda *Consideración intempestiva* la aportación de Nietzsche a la maduración de la filosofía hermenéutica consiste en el descubrimiento de la esencia histórica (Nietzsche diría esencia *vital*) de la historiografía. Conocer la historia es un acto histórico, que no refleja simplemente los acontecimientos del pasado, sino que crea también una innovación histórica. Este «descubrimiento» tiene, en estos términos, muchas implicaciones. Una de ellas es que cuando la historiografía olvida su carácter vital y, más en general, la cultura y la educación se convierten en puras reconstrucciones del pasado, la sociedad y los individuos favorecen la decadencia. El exceso de conocimiento histórico sin una adecuada capacidad de creación original es como el exceso de alimento sin digerir en el estómago; en términos hegelianos podríamos decir que no alcanzan la coherencia el contenido y la forma, o los aspectos interiores de la personalidad respecto a los exteriores. La conclusión del ensayo dice que el pasado debe ser interpretado desde un punto de vista capaz de olvidar con el fin de crear. El ideal del conocimiento histórico, tal como resulta de la segunda *Consideración intempestiva*, se puede definir en términos de *fuerte unidad estilística*: «Sólo a partir de la suprema fuerza del presente os está permitido interpretar lo pasado» («*Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten*»).[6] El extremo opuesto de esta perspectiva se puede ver en una de las cartas que Nietzsche escribió desde Turín a Jacob Burckhardt cuando la locura predominaba ya en su mente, en los días en los que acostumbraba a firmar sus cartas con nombres como Dionisos, el Crucificado, César. En esa carta Nietzsche dice explícitamente que es «todos los nombres de la historia».[7] Ciertamente, como el resto de la carta muestra claros síntomas de locura, sería excesivamente arriesgado considerarla como documento del

---

6. *Sobre utilidad y perjuicio*, 6.
7. Véase *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, *op. cit.*

auténtico pensamiento de Nietzsche. A pesar de todo creo que deberíamos hacerlo porque, durante el período que separa la segunda *Consideración intempestiva* de la carta de 1889, Nietzsche había desarrollado una filosofía que le permitía afirmar que era «todos los nombres de la historia». Es lo que propongo llamar la filosofía de la máscara, cuyas premisas se han de buscar ante todo en la revalorización del historicismo, según uno de los significados de *Humano, demasiado humano*.

En la segunda *Consideración intempestiva* Nietzsche describió el carácter decadente de la personalidad moderna a través de la metáfora del hombre que ve la historia como un almacén de disfraces teatrales que podemos ponernos o quitarnos de forma arbitraria, porque se consideran puras máscaras, sin una profunda relación con los contenidos íntimos de la persona. En *Humano, demasiado humano* y en los trabajos posteriores me parece que Nietzsche descubre la legitimidad de esta actitud de libre identificación con las formas del pasado histórico, una identificación que invierte el ideal de fuerte unidad estilística que había adoptado en la segunda *Consideración intempestiva*. Es verdad que, en *Humano, demasiado humano* (uno de los principales textos a los que debemos referirnos para percibir el «historicismo» de Nietzsche), habla de la construcción de la personalidad en términos de «verse como una necesaria cadena de eslabones»,[8] lo que parece reclamar la «suprema fuerza del presente» citada antes. Sin embargo, en la misma página de *Humano, demasiado humano*, la actitud de Nietzsche es sobre todo de tolerancia genealógica respecto a *todo* el pasado de la humanidad. Esta impresión la confirma el aforismo[9] que se refiere, con un sentido diametralmente opuesto, a la misma imagen del río de Heráclito que Nietzsche recordó en la segunda *Consideración intempestiva*; mientras allí Nietzsche utilizaba la imagen del río, donde *panta rei*, con el fin de mostrar el efecto paralizante del exceso de conocimiento histórico sobre la creatividad humana, aquí dice que, a causa de la constitución esencialmente histórica de nuestro ser, si queremos introducirnos en su esencia más peculiar y personal, tenemos que aceptar la imposibilidad de introducirnos dos veces en el mismo río. Conocernos a nosotros mismos no significa aferrar

8. *Humano, demasiado humano*, I, 292.
9. *Ibid.*, II, 223.

nuestra interioridad en un acto de introspección, sino llegar a ser conscientes del pasado potencialmente infinito que constituye nuestra individualidad.

Tanto la doctrina del origen metafórico de la verdad (en el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) como la idea de arte elaborada en obras como *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia*, no sólo confirman la impresión de que Nietzsche hubiera corregido su visión del historicismo tal como la expresaba en la segunda *Consideración intempestiva*, sino que sugieren también que se inclina a ver la relación con el pasado al menos en los mismos términos que había criticado violentamente en sus primeras obras. La «buena voluntad de la apariencia», de la que habla *La gaya ciencia* en el aforismo 107, expresa esta misma actitud: la historia es el almacén de máscaras y apariencias que, lejos de violentar la «auténtica» esencia de la individualidad, la constituye y es su única riqueza. Ciertamente, sigue en pie el sustancial antihistoricismo de Nietzsche: rechaza aceptar que la historia sea una providencial y necesaria serie de acontecimientos, cuyo resultado y culminación fuese nuestra civilización. No somos el *telos* de la historia, sino su producción casual, lo que significa que, para conocernos a nosotros mismos, debemos introducirnos en el pasado, pero sin criterios fuertes de orden y elección. Este hecho refuerza la impresión de que uno de los rasgos constitutivos del *Freigeist* (espíritu libre) (que es una primera formulación del posterior *Übermensch*) es precisamente la capacidad de jugar con las formas históricas asumidas como máscaras, al menos en cuanto que no tienen ningún orden intrínseco ni ninguna necesidad.

Junto a este redescubrimiento del historicismo (en el sentido limitado que he dicho) Nietzsche desarrolla, a partir de *Humano, demasiado humano*, su crítica a la presunta unidad y ultimidad del sujeto y de la autoconciencia. La extrema radicalización de esta crítica se debe buscar en las notas póstumas de la *Voluntad de poder*, donde Nietzsche describe al sujeto en términos de juego dinámico de fuerzas en conflicto.[10] Allí afirma que es problemático incluso el hablar solamente de un sujeto: tal vez podamos prescindir de esta *fórmula abreviada* que es la pequeña palabra *yo*.[11] Para el último Nietzsche, el sujeto no es otra cosa

10. *Opere*, vol. VIII, tomo 2, págs. 48-49.
11. *Ibid.*, tomo 1, pág. 148.

que un «efecto superficial» cuya necesidad real con vistas a la existencia es dudosa. Además, aquí no hay hechos, sólo interpretaciones, pero la interpretación no debe ser pensada como acción de un sujeto; el sujeto es él mismo algo *Hinzu-erdichtetes*, añadido poéticamente por la interpretación o por la invención.[12] Nietzsche, por tanto, llega a una posición diametralmente opuesta a la segunda *Consideración intempestiva*: la relación con el pasado no se concibe en términos de sólida constitución de un horizonte cerrado, sino como el acto de jugar con formas históricas, consideradas, más o menos explícitamente, como máscaras.

Sin embargo, Nietzsche siente todavía muy profundamente la necesidad de un «centro» de interpretación. El mundo de la interacción de fuerzas, de las perspectivas continuamente reajustadas, puede ser descrito también como la *maquinaria* en el mundo industrial, dominado por «una creciente explotación económica del hombre y de la humanidad».[13] Según Nietzsche este mundo necesita un contramovimiento, constituido por el ideal del *Übermensch*. La principal característica del *Übermensch* recuerda muy claramente el ideal del horizonte definido y fuerte, descrito en la segunda *Consideración intempestiva*. Esto significa que, junto al desarrollo de su radical crítica de la subjetividad, Nietzsche sostiene todavía la exigencia opuesta, es decir, la necesidad de un fuerte centro de actividad interpretativa con el fin de dar sentido al mundo de la voluntad de poder, considerado como la interacción de perspectivas en conflicto.

B. La segunda «contradicción» en la hermenéutica de Nietzsche contrapone la llamada *escuela de la sospecha* al desenmascaramiento de la noción misma de verdad. La escuela de la sospecha está compendiada en el título del primer aforismo de *Humano, demasiado humano*: «Química de las ideas y de los sentimientos», pero también de los valores, tabúes, estructuras metafísicas, etc. Todos estos sistemas de valores y estas estructuras son, para Nietzsche, efectos del proceso de sublimación que es posible desenmascarar, ahora que Dios ha muerto. La contradicción surge por el hecho de que también el valor de la verdad está sometido a un proceso de desenmascaramiento, de modo que la conclusión del proceso no puede ser pensada ni en términos de crítica a la ideología ni

12. *Ibid.*, págs. 299-300.
13. *Ibid.*, tomo 2, págs. 113-114.

en términos del freudiano *«wo es war, soll ich werden»* (al menos en su interpretación prelacaniana). La acción desenmascaradora del pensamiento no nos puede conducir a ningún fundamento estable, a ninguna verdad que se sitúe más allá de ideologías y sublimaciones psicológicas, porque la misma idea de verdad está entre los valores que desenmascaramos como «humanos, demasiado humanos». Incluso la idea de que al final del proceso de desenmascaramiento podamos encontrar la «vida» o el impulso de autoconservación, o algo similar, debe ser abandonada: no hay un «sujeto» que pueda tener una voluntad de autoconservación; ni hay algo como la «vida», sino que sólo hay formas de vida históricamente determinadas, ellas mismas «producidas», no «originarias».

También en este caso, como en la primera «contradicción», se podría tener la impresión de no estar frente a dos tesis contrapuestas, sino sólo frente a una evolución del pensamiento de Nietzsche desde la idea de química, en *Humano, demasiado humano*, hasta la pérdida de la idea misma de *fundamentación*, en las últimas obras. (Esto se podría confirmar con la referencia al *Crepúsculo de los ídolos*, en el que Nietzsche, de forma explícita, dice que el mundo verdadero finalmente ha acabado convirtiéndose en una fábula.) Sin embargo, al final, la actitud desenmascaradora (o desmitificadora) de Nietzsche sigue siendo un rasgo esencial de su pensamiento, que justifica la imagen más difundida entre sus lectores: la de Nietzsche como *Kulturkritiker*. Por eso, nos inclinaríamos a acoger la tesis –que podría ser corroborada por una más amplia referencia a los textos– de que Nietzsche sostuvo hasta el final que no hay una verdad fundamental y, al mismo tiempo, que la tarea del pensamiento es desenmascaradora y desmitificadora.

C. La última «contradicción» o tensión polar que me gustaría poner en evidencia está conectada del modo más profundo al núcleo mismo del pensamiento de Nietzsche: es la contradicción entre la tesis de que no hay hechos, sólo interpretaciones, y la metafísica de la voluntad de poder y del eterno retorno. Esta contradicción reitera, de forma ligeramente diversa, las otras dos, pero las lleva también a sus últimas consecuencias. De hecho, tanto la idea de subjetividad que Nietzsche parece afirmar a pesar de la crítica que le dirige, como la necesidad de un pensamiento desenmascarador a pesar de su rechazo de toda verdad fundamental, se pueden atribuir a la sustancial ten-

dencia a concebir el carácter interpretativo de toda realidad en un sentido metafísico. La voluntad de poder y el eterno retorno aparecen como descripción metafísica de la verdadera realidad del mundo en el que no hay hechos, sólo interpretaciones; pero, si se entienden en sentido metafísico, no son sólo interpretaciones. Es quizás éste uno de los motivos por los que Heidegger consideró a Nietzsche un pensador que todavía pertenece a la historia de la metafísica. Incluso el malentendido nazi de la filosofía de Nietzsche se podría reconducir a esta contradicción: si se asume la universalidad de la interpretación como descripción metafísica de una estructura ontológica, el resultado no puede sino ser una visión de la realidad como permanente conflicto de fuerzas, en el que sólo la más violenta es justa.

3. Si estamos de acuerdo, al menos hipotéticamente, en torno al hecho de que la hermenéutica de Nietzsche se caracteriza por estas contradicciones esenciales, el último punto que hemos de discutir es: estas contradicciones –y con ellas toda la hermenéutica de Nietzsche– ¿son importantes también para la hermenéutica ontológica actual? Desarrollaré este punto de manera extremadamente sintética, indicando algunos problemas que, al menos a mi modo de ver, son decisivos para la hermenéutica contemporánea. En cuanto a la primera contradicción, que se puede resumir como la oposición entre *Übermensch* y ocaso (o declive) de la subjetividad, propongo reconocer su actualidad en el hecho de que la hermenéutica contemporánea, por ejemplo la teoría de Hans Georg Gadamer, corre el riesgo de considerar toda posible experiencia de verdad como la simple articulación y desarrollo de la precomprensión (de los prejuicios) que cada individuo recibe en herencia con el lenguaje que habla, puesto que este lenguaje es la única posible realidad de lo que la tradición ha llamado *logos*. La noción de *logos*, identificada con la vida efectiva del lenguaje histórico de una comunidad, ha sido desarrollada por Gadamer en los ensayos escritos después de *Verdad y método*;[14] el *logos* concebido en este sentido encierra en sí las características tanto del *Geschick* de Heidegger como del espíritu objetivo hegeliano, o también las del lenguaje cotidiano de

14. H. G. Gadamer, *Verdad y método* (1960), *op. cit*.. Véanse, por ejemplo, los ensayos incluidos en *La razón en la época de la ciencia* (1976), Barcelona, Alfa, 1981.

la filosofía analítica. Pero esta tesis de Gadamer parece olvidar (como Habermas ha señalado) que una tal concepción del *logos* no presenta la unidad ideal que debería tener si tuviese que hacer de horizonte normativo. Esto significa que los individuos dentro de una comunidad lingüística se enfrentan cada vez al problema (muy claramente evidenciado por Heidegger en *Ser y tiempo*) de «decidir» a propósito de la verdad. Por ello, la hermenéutica no puede simplemente identificar el *logos* con el lenguaje histórico de una comunidad; también la verdad y el *logos* necesitan referirse a la evidencia interior de la conciencia. Esta polaridad tiene muchas analogías con la que he evidenciado en el pensamiento de Nietzsche entre la universalización de la pura interacción de fuerzas (es decir, las reglas sociales de lo verdadero y de lo falso) y el poder «trascendente» del *Übermensch*. En cuanto a la segunda «contradicción» (el desenmascaramiento contra la eliminación de la noción misma de verdad), sus analogías en la hermenéutica contemporánea parecen reconocibles en la recurrente tendencia a asociar la hermenéutica con la crítica de la ideología, por ejemplo en la obra de Karl Otto Apel.[15] En la medida en que la crítica de la ideología implica el ideal de la completa autotransparencia del sujeto, ésta se opone totalmente a la hermenéutica. Sin embargo, como en el caso de la análoga «contradicción» en Nietzsche, es difícil decidir si aquí estamos frente a un puro malentendido de la hermenéutica o frente a un problema más general implícito en toda teoría de la interpretación.

Finalmente, la tercera «contradicción» que he puesto en evidencia, esto es, la que se da entre la universalidad de la interpretación y el sentido metafísico de nociones como eterno retorno y voluntad de poder, tiene posibles analogías con la hermenéutica contemporánea cuando están en juego las implicaciones nihilistas de una hermenéutica ontológica. Me parece que la misma resistencia a incluir a Nietzsche entre los precursores de una ontología hermenéutica revela la persistente tendencia a interpretar esta ontología (y sus bases en el pensamiento de Heidegger) en un sentido metafísico que rechaza toda posible implicación nihilista. La ontología hermenéutica parece estar expues-

---

15. Me refiero, en particular, a los ensayos incluidos en *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973 (trad. cast.: *La transformación de la filosofía*), Madrid, Taurus, 1985). Para una discusión más amplia de las tesis de Apel, véase de G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, *op. cit.*, cap. IV.

ta a los mismos riesgos que Nietzsche corrió cuando, aun habiendo teorizado que no hay hechos, sólo interpretaciones, se esforzaba en demostrar, incluso sobre la base de las ciencias físicas, la «realidad» del eterno retorno.

Quizás el hecho de seguir las huellas de estas analogías en Nietzsche no nos ayude a resolver los problemas de la hermenéutica de hoy, pero puede ayudarnos a adquirir una conciencia más clara de ellos y a hacer que nos demos cuenta de modo más radical de las posibles implicaciones de lo que se puede llamar el «giro hermenéutico» en la filosofía moderna.

Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia

Hay que decir que todo el problema del significado del concepto nietzscheano de *Übermensch* está en el modo de entender y traducir el prefijo *über*; es más, justamente aquí se decide, en general, la interpretación de la filosofía de Nietzsche y la posibilidad de entrar hoy en un diálogo productivo con ella. Si se considera la insuficiencia de la tradición interpretativa que tenemos a nuestras espaldas, que justamente hoy se llegue a plantear con claridad el problema del *über* no es, a su vez, un hecho casual, sino vinculado a la madurez de una nueva situación hermenéutica, que, hoy precisamente, nos hace sensibles a este problema. Esta nueva situación hermenéutica sólo en parte es un fenómeno interno a los asuntos de la Nietzsche-Forschung (esencialmente, la nueva edición crítica de sus escritos y el desenmascaramiento de las falsificaciones a las que estos escritos han estado sometidos hasta ahora); por el contrario, en su mayor parte coincide con un amplio proceso de maduración de la cultura y de la conciencia política también, que parece hacernos capaces por fin de captar una conexión entre el final de la metafísica, la revolución de las estructuras sociopolíticas y la construcción de una humanidad cualitativamente nueva, es decir, entre los motivos principales que la filosofía, la psicología y el pensamiento político han elaborado y desarrollado por separado en los últimos cien años, y de los que el ideal del superhombre nietzscheano parece representar una síntesis.

Sin embargo, si, por un lado, han madurado objetivamente las condiciones para una nueva comprensión del pensamiento de Nietzsche, por otro, todavía se interponen muchos obstáculos para la explicación completa de estos nuevos presupuestos hermenéuticos y para su radical utilización en el trabajo historiográfico. Todo intento de superar las aporías en las que, a mi juicio al menos, se ha enredado

hasta ahora mucha literatura nietzscheana debe, ante todo, hacer cuentas con estas condiciones objetivas de la interpretación, esto es, ante todo, debe asegurarse el marco hermenéutico en el que trabajar; y esto se hace intentando aclarar qué significa el que hoy haya en la cultura, en la conciencia filosófica, en el «espíritu objetivo», condiciones para replantear el problema del *über* y cuáles son las dificultades que todavía obstaculizan el pleno desarrollo de estas virtualidades interpretativas.

Las aporías que creemos que se deben reconocer en la literatura nietzscheana, y que aparecen también en todo su alcance sólo si se miden respecto al problema del verdadero sentido del término *Übermensch*, se pueden sintetizar en la incapacidad, que en ellas se encuentra, de captar este concepto y, en general, todos los contenidos «superadores» del pensamiento de Nietzsche, en su característica y positiva heterogeneidad respecto a los correspondientes contenidos de la tradición. Es decir, con demasiada frecuencia, si no, incluso, en la gran mayoría de los casos, el superhombre nietzscheano se ha interpretado como una pura y simple potenciación, explicitación, manifestación última, y por ello más esencial, de la naturaleza del hombre tal como se ha concebido siempre en la tradición. De aquí depende el hecho de que, incluso cuando se supera la imagen retórica de un Nietzsche representante desesperado de la crisis de la ciencia europea, que con el mismo acontecimiento –totalmente médico y físico– de su locura testifica la insuperabilidad de esta crisis, su pensamiento, sin embargo, se asume como esencialmente crítico y negativo, siempre a mitad de camino entre la denuncia consciente, pero sin salida, de la crisis y el puro y simple síntoma de su más agudo punto de llegada.

Del carácter profundamente arraigado de este «prejuicio» (que, como está en la naturaleza de los prejuicios, no deriva de un banal error de lectura y de valoración, sino que manifiesta una condición hermenéutica objetiva, no superable con una mera operación teórica) me parece que da testimonio la lúcida apostilla escrita por Jürgen Habermas para una antología de *Erkenntnistheoretische Schriften* de Nietzsche, publicada en 1968,[1] que, junto al contemporáneo tercer capí-

---

1. Con una apostilla de J. Habermas, Francfort, Suhrkamp, 1968 (trad. cast.: «La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche», en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982).

tulo de *Conocimiento e interés*,[2] contiene las líneas generales de la interpretación habermasiana del pensamiento de Nietzsche. Esta interpretación tiene un particular relieve porque proviene del último exponente de esa «escuela de Francfort» que, aun en las no leves diferencias entre los autores individuales que a ella se unen, había desarrollado una serie de conceptos que podían proporcionar la premisa para una lectura diferente y más adecuada de la obra nietzscheana. La elección de volver a proponer a Nietzsche como autor de escritos de gnoseología y crítica del conocimiento no es casual (y resulta todavía más significativa si se piensa que el libro es de 1968, el año de la protesta estudiantil y de la recuperación de un discurso sobre el surrealismo y la revolución al que Nietzsche no era ajeno); en la apostilla, Habermas muestra claramente que, para él, es únicamente en este terreno donde hoy se puede proponer de nuevo una lectura útil de Nietzsche, que no presenta, como él mismo entendía y consideraba, un proyecto alternativo de cultura y de humanidad, sino que vale solamente como uno de los principales exponentes de ese movimiento a través del cual el pensamiento europeo clarifica el nexo conocimiento-interés que a Habermas le interesa como presupuesto de la *Ideologiekritik* de la escuela de Francfort. Desde este punto de vista, los escritos más significativos de Nietzsche son los de juventud, sobre todo la segunda intempestiva sobre la historia y el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y los del período «crítico», de *Humano, demasiado humano* a *Aurora* y *La gaya ciencia*. En estas obras, según Habermas, el concepto de verdad como ficción que responde a exigencias vitales no se oculta tras el de una falsificación arbitraria del sujeto, sino que remite más bien a un marco social, dentro del cual la ficción está destinada a favorecer la consolidación del dominio técnico-científico de una determinada sociedad sobre la naturaleza circundante. En las obras de madurez, por el contrario, con el perspectivismo que Habermas llama, por supuesto, subjetivismo, Nietzsche habría olvidado totalmente la diferencia que existe «entre un proyecto de la especie, que se ha de medir con condiciones contingentes, y las proyecciones oníricas, en las que nuestras fantasías y deseos toman formas indeterminadas y provisionales».[3]

2. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp, 1968 (trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982).
3. *Ibid.*, pág. 260.

Aunque Habermas no habla explícitamente del *Übermensch*, está claro que, para él, esta doctrina queda encerrada en las mismas limitaciones que caracterizan la filosofía de *La voluntad de poder*, esto es, la desaparición de toda distinción entre perspectivismo «social» y mero subjetivismo. La doctrina del Nietzsche maduro, como ya Lukács había sostenido, para Habermas forma parte de esa *Kulturkritik* burguesa de finales del siglo XIX que no debe ser tomada muy en serio como crítica de la ideología, sino que más bien es, ella misma, objeto de esta crítica: es un síntoma a interpretar más que una propuesta con la que dialogar.[4]

No es cuestión de preguntarse aquí hasta qué punto, en esta incapacidad de acoger positivamente la propuesta nietzscheana, se revela también una dificultad de la misma «teoría crítica» francfortiana para formular modelos ético-sociales positivos, al permanecer, por el contrario, dentro de la situación como pura y simple mala conciencia de la misma. Lo que importa destacar es que esta interpretación, que en muchos aspectos nos parece de las más estimulantes en cuanto que inserta a Nietzsche en una de las corrientes más vivas de la discusión filosófica actual, tampoco da el paso decisivo que supere una visión de Nietzsche como punto de llegada dentro aún de la tradición filosófica occidental: de hecho, es éste el sentido de la conclusión subjetivista que Habermas ve en su filosofía. Esta imagen, incluso desde el punto de vista de una correcta metodología hermenéutica, peca de reduccionismo, es decir, acoge sólo una parte del pensamiento del autor, mientras que lo más problemático y «chocante», y probablemente por tanto más peculiar también, de lo que éste nos dice queda degradado a nivel de síntoma. En la consideración de Nietzsche como conclusión coherente del desarrollo (que lleva al fracaso) del pensamiento occidental convergen, en efecto, casi todas las posiciones interpretativas típicas de la literatura nietzscheana, aun cuando parten de planteamientos muy distintos entre sí. Así, la utilización fascista y nazi de la filosofía de Nietzsche no es un accidente histórico del que uno se pueda desembarazar fácilmente, mostrando, como ahora ya se ha hecho, las groseras falsificaciones en las que se apoyaba: si para Habermas la voluntad de poder es la expresión de un punto de vista de extremo subjetivismo (esto es, lleva hasta el fondo una corriente de desarrollo muy presente

4. *Ibid.*, pág. 241.

en toda la tradición europea), para Baeumler esta doctrina tiene el sentido de desvelar la verdadera esencia del devenir histórico y de la existencia humana en el mundo, que es el desencadenamiento de las fuerzas en conflicto, la voluntad de dominio, la constitución de la supremacía.[5] En los dos casos estamos frente a un punto de llegada que pone al descubierto una esencia, que en esta medida no representa un hecho cualitativamente nuevo. El superhombre es sólo el hombre de siempre, desvelado en su naturaleza profunda. El carácter ilusorio, en el plano político también, de la «superación» nazi está justamente en el hecho de que ésta consiste simplemente en encontrarse de nuevo como «verdaderamente» se es, reconocer la violencia constitutiva de nuestra historia y asumir esto como punto de partida explícito para una suerte de retorno a la barbarie, más allá de las falsificaciones ideológicas sobre las que se fundan los regímenes democráticos y la tradición humanista europea.

La «legitimidad», al menos a partir de determinadas premisas, de esta interpretación nazi, que no es sino la consecuencia más macroscópica de la incapacidad de leer correctamente el *über* del *Übermensch*, la confirman también, como se decía, intérpretes que se sitúan en perspectivas radicalmente distintas. Los cursos que Heidegger impartió sobre el pensamiento de Nietzsche entre 1936 y 1940 representan seguramente una protesta a la utilización nazi de este pensador; y sin embargo, justamente en la medida en que no toman en serio su esfuerzo por sobrepasar la tradición occidental, se mantienen objetivamente en el marco que justifica esta utilización. Para Heidegger, como se sabe, Nietzsche es el pensador en el que la metafísica llega a su cumplimiento y a su final. Pero el carácter constitutivo de la metafísica que llega a su final es su hacerse mundo, dando lugar a estructuras sociales y políticas que podríamos llamar, en términos de la sociología crítica, de «organización total»; entre estas estructuras se sitúa también, como aparece desde la *Introducción a la Metafísica*, el nazismo alemán.[6] El final de la metafísica, el pensamiento de Nietzs-

5. A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Lipsia, 1931. De Baeumler véanse también los prólogos a la recopilación de fragmentos inéditos *Die Unschuld des Werdens*, en la Kroner Taschenausgabe, 1931, y el epílogo al *Wille zur Macht* en la misma edición.

6. M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica* (1935), Barcelona, Gedisa, 1998.

che, el nazismo (y en general las estructuras sociales totalitarias, desde el capitalismo monopolista al comunismo burocrático de la Rusia estalinista) son, todos ellos, aspectos del «destino» de Occidente como tierra del ocaso del ser. Sólo un equívoco –explicable por el malentendido sobre sí en el que cae el mismo Heidegger en 1933, en la época de su breve adhesión pública al nazismo– llevó a considerar que este reconocimiento del destino de Occidente significaba también su deliberada apología, como ocurría, por ejemplo, en el texto que, en determinados aspectos, está seguramente en la base de la noción heideggeriana del nexo entre final de la metafísica y organización total de la sociedad, esto es, *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler.[7] En todo caso, sigue siendo válido para Heidegger también lo que, como parece claro, es el presupuesto de la lectura nazi de Nietzsche, es decir, que su pensamiento representa el salir a la luz de la verdadera esencia del hombre y de la existencia histórica tal como hasta ahora se ha dado; la teoría y, sobre todo, la práctica del nazismo y del fascismo consisten en una pura y simple asunción explícita de esta esencia y de la violencia que comporta; Heidegger, por su parte, pretende preparar una superación de la metafísica que, sin embargo, sigue siendo bastante problemática en su pensamiento. La «legitimidad» de la interpretación nazi de Nietzsche, ligada, como se ha visto, al desconocimiento del carácter de «superación» de su filosofía, constituye la clave también del papel que le asigna Lukács en el marco de *El asalto a la razón*.[8] Con la interpretación de Lukács, como con la interpretación nazi y la de Heidegger, y todavía más radicalmente, no se puede no hacer cuentas si se quiere verdaderamente establecer un diálogo con Nietzsche. Esta interpretación lukácsiana se presenta, a primera vista, poco fiable, bien porque parte de la misma imagen filológicamente falsa a la que se remitía Baeumler, bien porque está fuertemente condicionada por la tesis historiográfica general a la que ha de servir, según la cual la filosofía burguesa, desde la muerte de Hegel hasta hoy,

---

7. *Der Untergang des Abendlandes*, Munich, 1918-1922 (trad. cast.: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1966). Particularmente en el parágrafo 14 de la introducción es explícita la teorización del capitalismo imperialista como forma peculiar de realización de la actual fase de la civilización europea –concepto que no parece muy diferente del de la «metafísica realizada» de Heidegger, aunque con una valoración de fondo distinta.

8. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, *op. cit.*

es una progresiva afirmación del irracionalismo, que es sólo la cara ideológica del fascismo, forma política típica del capitalismo en la época imperialista. A pesar, o tal vez justamente en virtud de estas limitaciones, la imagen que Lukács da de Nietzsche es aquella con la que es más necesario medirse como más adecuada al concepto de *Übermensch* y de todo el pensamiento nietzscheano.

En esta interpretación hay, de hecho, tres elementos decisivos: al enmarcarse en una visión general del fascismo como un salir a la luz la verdadera esencia violenta de las relaciones sociales en el mundo burgués-capitalista, manifiesta, ante todo, con particular claridad el fondo común en el que se mueve la literatura nietzscheana, esto es, el hecho de que, aunque con valoraciones y desarrollos diferentes, todos o casi todos los más autorizados intérpretes de Nietzsche lo consideran como el pensador que saca a la luz la esencia escondida del hombre tal como ha sido hasta ahora. Justamente a partir de la radicalidad de la condena lukácsiana, y gracias a ella, podemos tomar conciencia de que la utilización fascista de Nietzsche no es accidental ni marginal, y podemos descubrir también cuál es su base, de la que hay que deshacerse si verdaderamente se quiere recuperar su pensamiento para el diálogo filosófico. Además, a diferencia de otros intérpretes, que parecen moverse en un plano más exquisitamente filosófico y teórico, Lukács toma en serio la pretensión de Nietzsche, absolutamente nada «literaria», de servir de profeta de una humanidad que quiere ser históricamente real, y, por lo tanto, forjar también nuevas relaciones sociales y nuevas estructuras políticas; esto significa que, al menos, se pone en disposición de poder escuchar el contenido auténtico de la idea de *Übermensch.* Sin embargo, en tercer y último lugar, esta disposición a escuchar no da resultados apreciables, ya que, una vez más, el superhombre nietzscheano sólo es, para Lukács, el ideal desesperado de la conciencia pequeño-burguesa, que, frustrada con el triunfo de la organización total capitalista, en su esfuerzo por seguir fiel a modelos tradicionales de tipo humanista, busca compensaciones en una visión trágica de la vida, en una perspectiva de ilusoria autoafirmación, donde justamente esos valores acaban por ser hundidos al salir a la luz la violencia que está en la base de todo llamamiento a la restauración del orden y de la «jerarquía». Lo contradictorio, el carácter «excesivo», la misma locura de Nietzsche, como filósofo y como hombre, son expresión de todo esto.

Estos elementos, que constituyen lo más relevante de la visión lukácsiana de Nietzsche, implican, ante todo, poner fuera de cuestión todas las perspectivas interpretativas que intentan recuperar el diálogo con Nietzsche, remontándose más allá de la aventura nazi, es decir, volviendo a una situación que no ignora el carácter dramático de la cuestión del *über*. No por casualidad, una de las obras que Lukács discute en *El asalto a la razón* es la de Walter A. Kaufmann, publicada en América en 1950,[9] en la que ve, con razón, una operación historiográfica paralela al trabajo de superficial y engañosa «desnazificación» que las potencias occidentales iban realizando en la sociedad alemana de posguerra. Kaufmann ignora, simplemente, el problema de la relación entre el superhombre y el hombre de la tradición occidental; no le importa que Nietzsche diga explícitamente que el superhombre es algo que hasta ahora jamás ha existido.[10] En realidad, el modelo del superhombre son los hombres superiores que Nietzsche identifica en la tradición europea: César, Goethe, Napoleón, etc. Es el hombre «que ha sometido su naturaleza animal, ha organizado el caos de las pasiones, ha sublimado sus impulsos y ha dado estilo a su carácter...».[11] Aquí estamos, simplemente, «antes» de la lectura nazi, de la heideggeriana, de la de Lukács: el superhombre es sólo aquel que, finalmente, consigue realizar el ideal de humanidad (coherencia formal de la personalidad, autoconciencia, estilo) que toda la tradición humanista ha cultivado, sin que ni siquiera surja el problema de su relación crítica con esta tradición. La importancia de la propuesta interpretativa de Lukács, sin embargo, está sobre todo en que plantea, con particular evidencia, el problema –al que se aludía al principio– del marco hermenéutico en el que se hace posible la recepción de los significados positivos y superadores, ligados a la noción de *Übermensch*. En Lukács resulta, de hecho, particularmente evidente el nexo que liga esta lectura de Nietzsche a una hipótesis general sobre la cultura del siglo XX, hipótesis que explícitamente pone en el centro de su atención la posibilidad de que, de alguna manera, desde el contexto mismo del mundo burgués llegue una contribución positiva a la renovación de

9. W. A. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo* (1956), Florencia, Sansoni, 1974.
10. *Ibid.*, pág. 330.
11. *Ibid.*, pág. 336.

los modelos de existencia individual y social del hombre. La idea nietzscheana del *Übermensch*, en la intención de su autor, se presenta ante todo y explícitamente como una propuesta de renovación de estas dimensiones individuales y sociales de la vida, como un ideal de hombre nuevo, radicalmente tal. Ahora bien, el discurso que Lukács desarrolla en *El asalto a la razón* se refiere justamente a la posibilidad de que desde los intelectuales no ligados orgánicamente al movimiento obrero, como ciertamente era el caso de Nietzsche, llegase alguna contribución a la instauración de estos nuevos modelos de existencia; esta posibilidad, como se sabe, se niega. Es más, la revuelta de los intelectuales burgueses contra los valores tradicionales de la burguesía, y por tanto, ante todo, un discurso como el de Nietzsche, acaba por convertirse, paradójicamente, en la desesperada exaltación de lo que está en el fondo último de esos valores, es decir, la violencia, la lucha por el dominio, la afirmación metafísica del caos.

Si *El asalto a la razón* se refiere, ante todo, a la filosofía de los siglos XIX y XX y a su desarrollo hacia un irracionalismo cada vez más explícito, la misma hipótesis, sustancialmente, guía también a Lukács en la lectura y valoración de la historia literaria y artística del siglo XX, especialmente en el juicio sobre el significado de las vanguardias históricas (expresionismo, surrealismo, futurismo, etc.). También aquí, si bien con una actitud frecuentemente más matizada, lo que Lukács llama irracionalismo se manifiesta como la única salida posible de la cultura burguesa en su esfuerzo por liberarse de sus propios límites; este esfuerzo no da lugar a una verdadera propuesta de superación, sino sólo a la exasperación de los caracteres negativos que están en la base de esa cultura, por ejemplo, el individualismo (de aquí el anarquismo de la vanguardia, por ejemplo, en el plano del lenguaje también, etc.). Estamos una vez más frente a *síntomas* de una crisis, que corresponde a otros interpretar y, eventualmente, superar, más que frente a la apertura de visiones alternativas reales.

No creo que sea necesario desarrollar todavía más la ilustración de la interpretación lukácsiana de la vanguardia, y tampoco su noción de irracionalismo como sustancia de la filosofía burguesa, porque son incluso demasiado conocidas en Italia. El punto que interesa establecer, por lo que se refiere a Nietzsche, es que si, por un lado, Lukács parece asumir una posición más correcta que la de otros intérpretes,

en la medida en que toma en serio el significado también «político» de su filosofía, es decir, el hecho de que Nietzsche se presente como profeta de una nueva humanidad y no sólo como inventor de un mito literario, por otro, el resultado de este esfuerzo de renovación se juzga que fracasa justamente porque parece confirmar que, en general, la filosofía y el arte burgués que, en los últimos cien años, se han presentado como renovadores y revolucionarios eran sólo síntomas neuróticos de la crisis de una cultura y no verdaderas aperturas hacia lo nuevo. Asegurar, como se decía, las condiciones hermenéuticas de una lectura «positiva» de la filosofía nietzscheana y de su noción central de *Übermensch* (en el *über* de este concepto se sintetiza toda la carga y la pretensión superadora de su pensamiento) significa reconsiderar críticamente esta hipótesis general y, posiblemente, mostrar que es insostenible. Como decíamos también al inicio, no se trata de demostrar que es insostenible a nivel puramente teórico, sino más bien, como es inevitable desde el punto de vista de una conciencia metodológica de la interpretación, se trata de constatar y explicitar los elementos que, de hecho, hacen que esta hipótesis nos parezca hoy remota e infecunda. Dicho en términos extremadamente generales, el marco lukácsiano de la destrucción de la razón y del significado sólo sintomático y sustancialmente negativo de las vanguardias artísticas (y filosóficas también, si entendemos con este término movimientos como el existencialismo y la fenomenología) es una posición historiográfica y teórica radicalmente ligada al estalinismo y a la época de consolidación burocrática de la revolución soviética en Rusia. Esta postura corresponde a la progresiva marginación de contenidos libertarios y, en general, realmente innovadores en el plano de la moral individual y de los usos sociales, que acompaña a la construcción del «socialismo en un único pueblo» y que, por los aspectos autoritarios que asume, provoca el alejamiento de buena parte de los intelectuales europeos del movimiento comunista.

Si se tiene presente todo esto, se entiende también en qué sentido se puede decir que hoy han madurado condiciones hermenéuticas nuevas, como para posibilitar una nueva comprensión del significado positivo y superador de la filosofía nietzscheana. El superhombre adquiere una posición totalmente central justamente en la medida en que el pensamiento de Nietzsche no se ve como mero síntoma de cri-

sis y decadencia; sino como posible propuesta de superación. La incapacidad de captarlo en estos contenidos suyos, como creo que se ve por el examen de las posiciones interpretativas de Lukács, y también de las nazis y de la heideggeriana, está vinculada a la fractura entre los contenidos éticos, individuales y sociales, desarrollados por la crítica burguesa en sus expresiones vanguardistas, y el movimiento revolucionario real del proletariado. Esta fractura, que puede ser considerada uno de los aspectos constitutivos de la historia, y de los fracasos también, del movimiento revolucionario de nuestro siglo, se encamina hoy a su recomposición: no sólo la protesta estudiantil de 1968, sino también, y sobre todo, las nuevas formas que asume el movimiento obrero y las discusiones teóricas que acompañan a estos hechos, muestran que el pensamiento y la praxis revolucionaria están maduros para recuperar íntegramente los contenidos éticos innovadores elaborados por la conciencia vanguardista de la burguesía. Probablemente, sólo la reconstitución de esta unidad puede salvar a la vanguardia burguesa de la veleidad abstracta y, en el límite, del fascismo y, por otro lado, salvar al socialismo de asumir como modelos éticos las ruinas de la moral burguesa (ética del trabajo, de la familia, hasta de la «etiqueta»: sólo en los bailes de la Europa oriental es obligatoria la camisa blanca y la corbata).

Por otra parte, que el problema del significado del pensamiento nietzscheano esté ligado al problema del sentido que se atribuya a la vanguardia artística y, en general, cultural del siglo XX no se ve sólo por el modo en el que las dos cuestiones se conectan en Lukács, sino que lo confirma otro hecho también, esto es, que, tal vez, la única lectura «positiva» del mensaje nietzscheano y de su alcance superador la haya dado justamente la vanguardia literaria, particularmente los surrealistas. Uno de los libros que se pueden tomar como guía para una interpretación positiva del concepto de superhombre es ese tercer volumen de la *Somme athéologique* de George Bataille, que lleva como subtítulo *Sur Nietzsche, volonté de chance*,[12] y en el que, un poco, confluyen los motivos más válidos de la interpretación surrealista de la filosofía nietzscheana.[13] Al margen de cualquier compromiso de re-

12. París, 1945.
13. Para la que sigue siendo fundamental el trabajo de P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.* De Klossowski véanse también, antes, los ensayos de 1963

construcción historiográfica «rigurosa», esta obra de Bataille muestra una co-genialidad esencial, que capta directamente, en todo su alcance, el significado experimental del proyecto nietzscheano. Si uno no se deja engañar por la *pars destruens* que, como en todas las obras surrealistas, es también muy acusada en el libro de Bataille (escrito en los años oscuros de la Segunda Guerra Mundial), de él emerge límpida la tesis de que el superhombre de Nietzsche se ha de entender como el anuncio de una humanidad esencialmente distinta de la que hemos conocido y vivido hasta ahora; el superhombre es el hombre capaz de no experimentar ya el valor como objeto separado, encarnándolo, por el contrario, totalmente en su propia existencia. A la luz de esta positiva voluntad de superación de la oposición sujeto-valor se ha de leer, para Bataille, todo el contenido «destructor» y negativo de la filosofía de Nietzsche: el inmoralismo, la exaltación del mal contra el bien, que no es sino el rechazo de toda relación de dependencia del yo respecto al valor-objeto. A este planteamiento se unen otros temas interpretativos, como el de la recuperación del hombre total contra la fragmentación (y la división del trabajo), que subrayan más directamente la proximidad del superhombre nietzscheano al proyecto revolucionario marxista.

Si hay una limitación en el libro de Bataille, y en general en la interpretación surrealista de Nietzsche, ésta consiste en el hecho de que esta proximidad no se explicita hasta el fondo -lo que se vincula al problema general de la superación de la fractura entre el surrealismo como vanguardia histórica y el movimiento comunista-. Bataille vive todavía en el clima del que es también expresión Lukács, para el que su obra sigue siendo una indicación a desarrollar más que una interpretación plenamente desarrollada. El desarrollo de esta indicación tal vez es posible hoy, cuando parecen haber madurado las condiciones para un reconocimiento de los vínculos profundos que unen la vanguardia artística y filosófica burguesa al movimiento revolucionario del proletariado. Este reconocimiento, más exactamente, se presenta como una recuperación: la fractura, de hecho, se amplió y profundizó justamente en los años del estalinismo, mientras que, en

(sobre *La gaya ciencia*) y de 1957 (sobre el politeísmo y la parodia en Nietzsche), recogidos en el volumen *Un si funeste désir*, *op. cit.*

los años en torno a la Primera Guerra Mundial, se daba una forma de unidad entre estas dos corrientes. Por ello se diría que *las condiciones hermenéuticas para una relectura del significado positivo del concepto nietzscheano de superhombre están ligadas a la recuperación de la unidad del espíritu de la vanguardia*; esta recuperación, como hemos dicho, en parte, se da ya, y en parte, hay que ayudar a su reconocimiento y desarrollo en todas sus virtualidades.

Aunque la definición más precisa de este «espíritu de la vanguardia» es una tarea totalmente por desarrollar, se pueden indicar, al menos, algunos elementos de referencia: el espíritu de la vanguardia es el que, en los años en torno a la Primera Guerra Mundial, se expresa en las poéticas más significativas de la literatura y de las artes: expresionismo, dadaísmo, futurismo, surrealismo; es el que vive en posiciones filosóficas como la del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, en *Ser y tiempo*, en la meditación fenomenológica que culmina en la *Crisis* husserliana; y es el que se anuncia por primera vez, en el plano filosófico, en todo su alcance, en el *Geist der Utopie* de Ernst Bloch. Sobre todo en esta obra, publicada en 1918, está clara la unidad entre la temática que Lukács llamará después irracionalista y una actitud política revolucionaria. En la obra de Bloch, las poéticas de vanguardia, el expresionismo sobre todo, y los temas que después constituirán la base del existencialismo se ven como sustancialmente homogéneos al proyecto revolucionario de Marx, e incluso como su misma «sustancia»; a las exigencias que hace valer la vanguardia se les aplica también, y sobre todo, el principio según el cual el final del proletariado como clase se alcanza sólo con la realización de la filosofía, esto es, precisamente con la actualización de esa ética nueva que, con respecto a la tradicional, está en la misma relación superadora que el superhombre nietzscheano.

El *Geist der Utopie* proporciona, por lo demás, un modelo explícito para clarificar esta relación, sobre todo respecto a su esencial contenido irónico, en las espléndidas páginas de la primera edición en las que discute la teoría lukácsiana de la tragedia.[14] Como se sabe, la *Metafísica de la tragedia* de Lukács, publicada en 1910,[15] se plantea totalmente desde la

14. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Erste Fassung (1918), reimpresión en Francfort, Suhrkamp, 1971, págs. 67 y sigs.
15. Publicada en el volumen *Die Seele und die Formen* (1911) (trad. cast.: *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1974).

noción de «momento privilegiado», en el que el héroe trágico experimenta una perfecta unidad de existencia y significado. Pero, como Bloch correctamente aclara, este momento privilegiado es esencialmente un hecho estético y literario: lo trágico no se da en la existencia concreta, nadie, en realidad, vive en la vida esta perfecta unidad de acontecimiento y sentido. Esto, en la teoría lukácsiana, implica un radical esteticismo, esteticismo que se revela de manera evidente en el sentido que asume la muerte y, en general, el naufragio del héroe trágico en esta teoría. Bloch también, como Lukács, considera esencial la muerte del héroe trágico, pero no porque justamente a través de ésta, como quiere Lukács, se realice plenamente esa separación de la existencia empírica que es condición para que se constituya la plenitud y carácter definitivo del significado, del «destino». Para Bloch, según un modo de pensamiento que parece anticipar el acento heideggeriano sobre el ser-para-la-muerte, la muerte no puede ser tan elegantemente exorcizada y transformada en un elemento «positivo» para la constitución de la esfera del puro significado. Ésta es, por el contrario, el momento justamente en el que la opacidad y lo caótico del mundo se presentan con toda su fuerza, haciendo naufragar al héroe. El espectador, al modo de Brecht, no encuentra en la tragedia la plenitud de un destino que se trate sólo de reconocer, sino que experimenta agudamente lo demoníaco como obstáculo a vencer. Sin embargo, justamente por esto, más allá de la tristeza por el naufragio del héroe se intenta aclarar otro sentimiento más fundamental, que es el de la ironía, el cual se funda en una especie de postulado kantiano de la razón práctica. Si debo expresar el caos del mundo no como destino ineluctable sino como obstáculo a vencer, debo pensar que algún día sea posible la victoria del espíritu sobre esta realidad: la verdad existencial de la muerte –para la que la tragedia no es el mundo del significado pleno, sino el campo de una verdadera lucha y de una verdadera derrota– se reconoce en el mismo momento en el que se reconoce también la trascendencia utópica del espíritu sobre las condiciones externas que parecen arrollarlo. Este mundo, sin embargo, en el que kantianamente virtud y felicidad finalmente se unen y en el que, para Bloch, la materia es finalmente un dócil instrumento de expresión del espíritu, sólo puede ser un mundo en el que espíritu y naturaleza no se opongan como el sujeto y el objeto lo hacen en la tradición filosófica occidental.

La fe en la posibilidad final de un mundo así es la verdadera raíz de la ironía que domina también la tragedia y nos hace considerar la muerte del héroe trágico no ya sólo como el estrellarse del espíritu contra la inercia de la materia, sino también como la promesa de un posible nuevo-sujeto. El héroe trágico que muere ya no se toma en serio, ni en el sentido estético de Lukács, ni tampoco en el sentido, crítico ya respecto a éste, que Bloch teoriza en un primer momento. Más allá del héroe trágico está el bufón, el payaso que se lleva los golpes en el circo, o, en el otro extremo de la misma cadena, el Cristo que muere en la cruz, no como un héroe trágico que lucha, sino como quien sabe que sólo del ocaso de la subjetividad, también de la subjetividad utópica del héroe trágico, puede nacer una nueva relación de amistad y familiaridad entre el hombre y el mundo: el yo que ha dejado que el mundo penetre en sí, y sólo así se pone en condiciones de que el yo y el mundo puedan encontrar una nueva armonía.

Estas páginas del *Geist der Utopie*, enriquecidas con una infinidad de elementos todavía por desarrollar (y sólo en parte retomados, como se sabe, por Adorno), proporcionan dos indicaciones específicas que se pueden transferir sin ninguna modificación al plano de la interpretación del concepto de superhombre: la relación irónica del superhombre con el hombre superior de la tradición occidental; la fundación de esta relación en una nueva unidad (utópica, no metafísico-esencial) del hombre con la naturaleza, que supere el esquema de la contraposición tradicional sujeto-objeto (y, por lo tanto, probablemente también individuo-colectividad). El hombre superior de la tradición occidental, el que hemos visto que se define en Kaufmann a través de las nociones de estilo, de carácter, de dominio sobre el caos de los impulsos, etc., es el héroe trágico lukácsiano que experimenta, en el momento privilegiado, la plena unidad de existencia y significado, que se reconoce como un destino. Pero este hombre superior es también justamente el que, en el libro IV del *Zaratustra*, representa la última tentación del que anuncia al superhombre, tentación que se vence con la ironía de la danza y del canto del asno. El asno no asiente como el héroe trágico acepta, dignamente, el propio destino, sino más bien, precisamente, como el payaso acepta los golpes en el circo. Y todo esto se funda en esa nueva relación entre el yo y el mundo que Bloch elabora, en *El principio esperanza*, mediante la noción de un «sujeto natu-

ral»,[16] y que no difiere mucho de la visión dionisíaca nietzscheana del *Wille zur Macht* (voluntad de poder) y de la *ewige Wiederkehr des Gleichen* (eterno retorno de lo mismo).

Como la crítica blochiana a la noción lukácsiana de lo trágico está inspirada en una polémica antiesteticista –en el rechazo a poner el mundo del pleno significado como otro mundo, la «esfera estética», al lado del, inevitablemente caótico, de la vida cotidiana–, así la figura nietzscheana del superhombre y la visión del mundo que presupone no se dejan interpretar como meros mitos literarios. Remitirse a la lectura surrealista de Nietzsche y, en general, al espíritu de vanguardia no debe querer decir que se encierre el discurso sobre el superhombre en esa «esfera estética» de la que, antes de las vanguardias mismas, Nietzsche fue un crítico radical. El superhombre nietzscheano, como el payaso de Bloch, no sólo se ríe de todos los tipos superiores inventados por la tradición de la moral occidental, sino que se ríe también, y sobre todo, de ese tipo de experiencia superior que es, en esta tradición, la experiencia estética como modo de alcanzar ilusoriamente, y como sucedáneo, un dominio del puro significado, separado del de la vida real. La experiencia estética entendida así es, justamente, uno de los aspectos constitutivos del nihilismo europeo. Relegar el superhombre nietzscheano al mundo de los mitos literarios es otro modo de no recibir su novedad esencial respecto al hombre de la tradición: sigue siendo un hecho estético, en el sentido en el que este término se ha consolidado en la tradición, un momento interno a la experiencia del hombre viejo; puede, como mucho, dar testimonio de una crisis o de una insatisfacción de este hombre, mitigar como sucedáneo sus aspectos más intolerables, pero no representar verdaderas alternativas de existencia.

La carga irónica que Zaratustra dirige contra los «hombres superiores» de la tradición prohíbe la consideración del superhombre como prosecución y desarrollo último de esta tradición, y prohíbe también exorcizar su carga subversiva reduciéndolo a las proporciones de un mito literario. Su pretensión de realidad, su voluntad explícita de servir como proyecto al experimento histórico de una nueva

16. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp, 1958 (trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977).

humanidad cierra el camino a toda solución de compromiso; por eso, a pesar de lo inaceptable de sus conclusiones, el punto de partida y el interés decididamente político de la interpretación lukácsiana representan una referencia imprescindible. O el sueño del superhombre es sólo el producto de una fantasía morbosa, nacida de la conciencia pequeño-burguesa como consecuencia del fracaso de sus ideales humanistas, ahora ya reducidos a ruinas y fragmentos y, por tanto, imposibles de proponer ya a la sociedad del capitalismo tardío, o bien, justamente de la condición de «exclusión» que Nietzsche –emblema en esto de una amplia categoría de intelectuales y artistas burgueses– vivió puede nacer un proyecto humano alternativo que, en cuanto que está más atento a las dimensiones individuales, psicológicas e instintivas, de la existencia, puede ofrecer al movimiento revolucionario del proletariado indicaciones válidas para la búsqueda de esos contenidos morales alternativos que éste, por razones históricas y por las condiciones mismas de explotación y opresión, no ha sido capaz de elaborar. Una síntesis entre estas dos dimensiones de la conciencia revolucionaria, la económico-política y la que llamaríamos ético-existencial, en realidad se vivió, más o menos explícita y conscientemente, en las vanguardias artístico-filosóficas de los años veinte, y en los exponentes más radicales y libertarios del movimiento político revolucionario de aquel período. Esta unidad, en realidad, se deshizo por las circunstancias que el movimiento socialista atravesó como consecuencia del desarrollo de la revolución en Rusia. Hoy, sin embargo, justamente en el contexto del pensamiento y del movimiento político revolucionario, la exigencia de esta síntesis se hace sentir de nuevo. Esto, a mi modo de ver, constituye también la premisa hermenéutica para una recuperación del verdadero alcance renovador de la doctrina nietzscheana del superhombre.

Arte e identidad.
Sobre la actualidad de la estética de Nietzsche

1. Gran parte de la discusión desplegada hoy sobre el pensamiento de Nietzsche[1] y su eventual actualidad tiene como fondo el problema del alcance de su inversión del platonismo, esto es, de la metafísica occidental en la forma arquetípica que –según Nietzsche y según sus intérpretes mayores (Heidegger sobre todo)– ha determinado todas sus elaboraciones posteriores. El discurso sobre la posible actualidad de una estética nietzscheana debe partir también de este problema; incluso, en el caso de la estética, la referencia a Platón se muestra particularmente iluminadora y significativa. Justamente a propósito de la cuestión del arte se muestra claramente –a nuestro juicio, al menos– que la inversión nietzscheana del platonismo no es, como en el fondo quiere Heidegger,[2] una inversión interna, que deja sin modificar las dicotomías y las oposiciones (sensible-inteligible, apariencia-realidad, etc.) establecidas por Platón, sino que las retoma desde su base y las cuestiona radicalmente.

En el umbral de la estética occidental está la famosa condena platónica del arte imitativo, formulada en la *República*. El modo justamente en el que esta «condena» ha pasado a la tradición occidental, incluso para ser negada, como sucede a partir de Aristóteles, ejemplifica el hecho de que esta tradición se ha movido además en el contexto de las alternativas instituidas por Platón, sin cuestionarlas, sino

---

1. Para una más amplia contextuación de los problemas de interpretación a los que aquí se alude me permito remitir a mi volumen *El sujeto y la máscara* (1974), Barcelona, Península, 1989. En este ensayo intento sólo desarrollar algunas implicaciones estéticas de los resultados de aquel trabajo general.
2. Es ésta la tesis de todos los numerosos escritos heideggerianos sobre Nietzsche y, ante todo, del *Nietzsche, op. cit.* Para la noción de «inversión» (*Umkehrung*) del platonismo véase, por ejemplo, la sección IX del ensayo «Superación de la metafísica» en M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Tubinga, Neske Pfullingen, 1954. (trad. cast.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994).

incluso cubriéndolas y ocultándolas en su origen. De hecho, de la tesis formulada por Platón en los libros III y X de la *República*, generalmente se ha considerado y discutido preferentemente el argumento metafísico de la distancia que separa la imagen producida por el artista de la idea creada por Dios (*Rep.*, X, 597b), que degrada la obra de arte a copia de una copia. Cuando a este argumento se le añade también su corolario pedagógico (conocer y disfrutar la copia de la copia no puede sino alejarla del mundo de las ideas), el centro del discurso platónico se sitúa siempre en la oposición entre el ser verdadero de las ideas y el carácter aparente de la imagen, con la correspondiente subordinación jerárquica del conocimiento sensible y de las emociones al conocimiento intelectual. Otra importante veta de la estética platónica, que está, sin embargo, explícitamente vinculada al giro de la *República*, esto es, el discurso desarrollado en el *Ión* (el rapsoda y el poeta no son «técnicos», no hablan con conocimiento de causa; la única fuente posible de su decir es una fuerza misteriosa que les inspira, una locura divina), se interpreta en general como simplemente paralela a la otra: la imitación no se condena en virtud del argumento de la copia de la copia, sino en cuanto actividad que no se deja encerrar en un marco racional, o bien porque –como imitación dramática– implica la identificación de quien imita con personas o actitudes bajas e indignas (*Rep.*, 395d y sigs.). Pero más allá de esta argumentación «moral», retomada en el libro décimo en conexión con el argumento de la copia de la copia, hay otra más radical y general, que vincula más coherentemente el discurso de la *República* al del *Ión*. La imposibilidad de definir la poesía como *techné*, que es la conclusión del *Ión* y que se puede considerar como preludio a la «condena» de la *República*, pesa negativamente contra el arte, sobre todo, porque no respeta la división de roles sociales. «Con mucha probabilidad, sin embargo, dirás que ese tipo [el tipo imitativo, esto es, dramático, de poesía] no se adecua a nuestra organización política porque en nuestro Estado el hombre no se desdobla ni se multiplica, ya que cada uno hace una sola cosa [...] De ese modo, si arribara a nuestro Estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas y se propusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos postraríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro Estado no hay hombre alguno como

él ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana» (*Rep.*, III, 397d-398a).* Es verdad que, inmediatamente después, Platón parece limitar de nuevo la condena a esas imitaciones que comportan identificación con lo que es más bajo y vil (véase también, un poco más arriba, 395 d y sigs.), pero estas líneas señalan una razón más general y fundamental para condenar el arte imitativo, razón ya apuntada un poco antes en términos extremadamente explícitos: «E incluso más que esto, Adimanto: me parece que la naturaleza humana está desmenuzada en partes más pequeñas aún [poco antes se ha admitido que los mismos poetas no son tampoco capaces de hacer buenas imitaciones, indistintamente trágicas o cómicas], de manera que es incapaz de imitar bien muchas cosas, o de hacer las cosas mismas a las cuales las imitaciones se asemejan» (395b).** En la visión platónica del Estado y de la naturaleza humana «no hay y no es lícito que haya» alguien que se sustraiga a la lógica de la división del trabajo; la división del trabajo corresponde a un carácter esencial de la naturaleza humana. No hay un hombre capaz de salir de sí y meterse en otros papeles; si parece haberlo, es sólo en el reino de la *imitación* y de la ficción poética. De este modo, sin embargo, la condena de la imitación como ficción y copia de la copia se une a la argumentación «técnica» del *Ión* a través del nexo entre la realidad verdadera de la naturaleza humana y la división del trabajo. Por lo demás, en el *Ión* mismo, esta conexión está claramente anunciada; la razón por la que no es posible definir técnicamente la poesía es el hecho de que la apariencia que ésta produce hace salir de sí, antes que al oyente, al poeta y al rapsoda mismos, por lo que no son éstos los que disponen, de acuerdo con las reglas, de palabras e imágenes, sino más bien éstas disponen de ellos. La poesía se presenta así, en la experiencia que tenemos de ella, como una suerte de poder autónomo de la apariencia, o –se podría decir– del significante; poder que se manifiesta justamente en que nos hace salir de los límites de nuestra condición «real» (véase 535d); *por esto* la poesía no se deja teorizar y reducir a reglas como una *techné*.

* Véase Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1986, págs. 168-169. (*N. de la t.*)
** *Ibid.*, págs. 164-165. (*N. de la t.*)

La irreductibilidad de la poesía al modelo de la división del trabajo[3] en este último sentido tiene, pues, ya su raíz en el hecho de que la poesía, tal como la experimentamos, sea de por sí, constitutivamente, una negación de la división de los roles, una violación del carácter esencialmente fragmentario de la naturaleza humana. Incluso cuando limita la condena de la imitación poética, salvando el género narrativo y el género mixto (al que le pone, sin embargo, limitaciones morales también, en torno a los tipos de personas y de estados de ánimo que puede representar), Platón sigue teniendo presente como modelo esencial de la poesía la representación dramática, esto es, la que hace salir de sí; sólo porque la poesía narrativa y la mixta implican también, en el fondo, un salir de sí mismo (por lo demás, el rapsoda del que habla el *Ión* canta y narra, no hace teatro trágico o cómico) es necesario poner límites morales al tipo de asuntos y personajes que pueden representar (véase *Rep.*, III, 398a-b). También la «natural propensión» del poeta a la esfera de las emociones en vez de al carácter inteligente y tranquilo (*Rep.*, X, 605a) se refiere, antes que a su deseo de agradar a las masas, a la esencia, que podríamos llamar extática o des-identificadora, de la poesía: el carácter inteligente y tranquilo, «siempre idéntico a sí mismo», no es fácil de imitar ni cómodo de comprender. La poesía, que ante todo es experiencia de des-identificación, del poeta y de los oyentes, busca los objetos de su imitación preferentemente no en el mundo de lo que se mantiene idéntico, sino en el ámbito de lo cambiante y diverso: no en el elemento de lo inteligible, sino en la esfera de lo sensible.

No es posible desarrollar aquí una completa reconstrucción de la estética de Platón en referencia a este concepto «teatral» de imitación como des-identificación, ni discutir, como sería, sin embargo, necesario, la problemática relación que subsiste entre la locura y el salir de sí producido por la poesía y por la apariencia en el arte, las formas de éxtasis y de *manía* que Platón inserta con una función positiva en su descripción del itinerario del alma hacia las ideas (como en el famoso pasaje del *Fedro*, 265b, en el que la inspiración poética de las Musas es una de las cuatro formas del delirio divino, junto a la inspiración pro-

3. La importancia del modelo de la división del trabajo en el pensamiento platónico ha sido correctamente subrayada por G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Turín, Einaudi, 1971, págs. 170 y sigs.

fética, la mística y el delirio amoroso). Importaba sólo sacar a la luz que un componente decisivo de la excesivamente famosa condena platónica de la poesía y del arte es la conexión, que Platón es el primero en teorizar claramente, entre apariencia poética y artística y des-identificación, salida de sí, ruptura de la ordenada división de roles sociales. La tradición posterior –aunque ésta es una afirmación que también se debería documentar aparte– generalmente ha ocultado esta conexión: aislada de su poder des-identificador, la apariencia producida por la imitación poética o artística se abrió a su justificación como instrumento auxiliar de conocimiento o de educación moral (es lo que empezó a suceder con Aristóteles); mientras que el éxtasis, aislado de la apariencia o relacionado sólo con una apariencia impotente ya y sometida a la verdad, se desarrolló sólo en su función «positiva», como modo de acceso a las estructuras profundas de ese orden metafísico que sanciona y garantiza también, ante todo, la división de los roles sociales, la identidad y continuidad consigo mismo. Antes de Nietzsche tal vez sólo Kierkegaard, en su teorización de la estética como estadio de la discontinuidad existencial, haya reencontrado el espíritu de la argumentación platónica, compartiendo, sin embargo, hasta el fondo su significado de condena.

2. El ocultamiento de la conexión entre apariencia estética y des-identificación, ocultamiento que culmina en Hegel, puede considerarse con razón un aspecto de ese olvido (¿del ser?) que, según Heidegger, constituye la metafísica. Naturalmente, calificar la metafísica, como lo hace Nietzsche, también y sobre todo en relación con el ocultamiento del nexo arte-des-identificación significa ponerse profundamente fuera del espíritu de las tesis heideggerianas, y quizá también, al poner entre paréntesis y suspender la interrogación sobre el «ser», desvelar sus permanentes nostalgias metafísicas. La rememoración del olvidado nexo platónico entre apariencia estética y negación de la identidad y del sistema de roles es el sentido fundamental de la estética nietzscheana. Estamos muy lejos de considerar que se pueda hablar de una «estética de Nietzsche» como conjunto coherente, unitario y claramente reconocible; pero los problemas que esta expresión inmediatamente evoca forman parte también, en tanto que cualifican su contenido, de la problemática «estética nietzscheana».

Ante todo, porque la progresiva confusión de las fronteras del problema estético en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche –desde *El nacimiento de la tragedia*, que es todavía un libro «de estética», a las reflexiones sobre el arte y los artistas de *Humano, demasiado humano* y, después, a las notas del *Nachlass* y a la «voluntad de poder como arte»– se puede interpretar de modo satisfactorio sólo a la luz de la hipótesis de que la experiencia estética es para Nietzsche un modelo que, definido inicialmente en relación al problema de la tragedia y de la relación palabra-música, se va generalizando a medida que se radicaliza la crítica de Nietzsche a la metafísica platónico-cristiana y a la civilización fundada sobre ésta. En esta crítica, «el arte de las obras de arte»,[4] en el que el joven Nietzsche todavía parecía creer con su confianza en un renacimiento de la tragedia a través de la revolución musical wagneriana, viene a encontrarse cada vez más implicado en el destino de la metafísica, de la moral y de la religión; es también éste un aspecto del nihilismo, uno de esos aspectos de los que hoy ya nos hemos despedido. Sin embargo, si a partir de *Humano, demasiado humano* parece claro que el arte de las obras de arte no puede ser el modelo, ni siquiera el punto de partida, para una nueva civilización trágica, también sale a la luz que el arte, tal como se ha determinado en la tradición europea, tiene un carácter ambiguo: no todo, en él, está destinado a perecer con la desvalorización de los valores supremos; sólo por esto el arte tiene todavía un peso tan determinante en las obras de madurez de Nietzsche, desde el *Zaratustra* hasta las notas póstumas de *La voluntad de poder*. El hecho es que en el arte –aunque a través de todas las mistificaciones y alteraciones morales que Nietzsche desvela en sus análisis– se ha mantenido vivo un residuo de ese elemento dionisíaco de cuyo renacimiento depende el resurgir de una civilización trágica (*Incipit tragoedia* se titula el último aforismo del cuarto libro de *La gaya ciencia*, en el que se anuncia por primera vez el *Zaratustra*).

Todo esto, sin embargo, concierne al problema «filológico» de la definición de una estética nietzscheana, es decir, al problema de identificar en el pensamiento de Nietzsche un núcleo de proposiciones sobre el arte y de establecer el nexo con las demás doctrinas suyas y con su desarrollo. Desde el punto de vista que aquí nos interesa, no

4. Véase *La gaya ciencia*, 89.

importa tanto una reconstrucción así como el enfoque de la conexión característica, total y explícitamente teorizada ya en *El nacimiento de la tragedia*, entre apariencia estética y negación de la identidad.

Hay una profunda analogía entre la descripción del fenómeno de lo trágico, tal como se define en *El nacimiento de la tragedia*, y la poesía tal como Platón la caracteriza en el *Ión* y en la *República*. Como en Platón, la imitación poética se interpreta, ante todo, por referencia a la producción de apariencias (imitaciones, copias de copias) y, luego, más profundamente, por referencia a su producir una salida de la identidad (con la decisiva etapa intermedia, entre estos dos polos, de la irreductibilidad del oficio de poeta al modelo de la división del trabajo); así, en la obra de Nietzsche sobre la tragedia, la producción de la apariencia estética (el mundo de las bellas formas apolíneas) se remite al impulso dionisíaco, que sólo se puede definir como impulso a la negación de la identidad. Lo dionisíaco vive totalmente del horror y del rapto del éxtasis producido por la violación del *principium individuationis*. Para los poseídos por Dionisos, «no sólo se estrecha el vínculo entre un hombre y otro, sino también la naturaleza enajenada, hostil y sojuzgada, celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre... Ahora el esclavo es hombre libre, ahora se infringen todas las rígidas y hostiles delimitaciones que la necesidad, el arbitrio o la "descarada moda" han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo unido de nuevo, reconciliado, fundido con su prójimo, sino hasta identificado con él, como si el velo de Maya hubiese sido arrancado y ondease en jirones ante la misteriosa unidad originaria».[5] El núcleo de las fiestas dionisíacas consistía, prácticamente en todas partes, «en un exaltado

---

5. *La nascita della tragedia* en *Opere*, vol. III, tomo 1, cap. 1. [Trad. cast.: «Bajo la magia de lo dionisíaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre [...] Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la "moda insolente" han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante el misterioso Uno primordial» (*El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 46). (*N. de la t.*)]
De ahora en adelante, sólo para este capítulo, las citas de esta obra se indicarán entre paréntesis en el texto, con la sigla GdT seguida del número del capítulo.

enloquecimiento sexual, cuyas oleadas eliminaban cualquier sentido de la familia y de sus venerables cánones» (GdT, 2): aunque, en el texto, este último elemento se refiere sólo a lo dionisíaco en los bárbaros, justamente, pocas líneas después, Nietzsche advierte que también en Grecia, en su raíz más profunda, en un cierto momento se abren camino instintos similares. Lo dionisíaco no puede realizarse como reconciliación del hombre con la naturaleza y con los otros en la unidad originaria si no es presentándose, ante todo, como ruptura violenta con todos los «venerables cánones» sobre los que se sostiene la sociedad, es decir, ante todo, con el *principium individuationis* en todos sus significados.

Todo lo que se ha dicho sobre lo dionisíaco vale para lo trágico porque lo trágico no es, como puede parecer a partir de muchos enunciados explícitos de Nietzsche, una síntesis equilibrada de lo dionisíaco y lo apolíneo. En *El nacimiento de la tragedia* el elemento dionisíaco se privilegia respecto al apolíneo, y la tragedia es el triunfo final del espíritu dionisíaco. Sobre esto se podrían aportar numerosos documentos, bien de la obra sobre la tragedia, bien conectados a toda la elaboración de Nietzsche. Estos últimos se pueden sintetizar en la función capital que la tragedia y Dionisos continúan teniendo hasta los últimos escritos, mientras Apolo es una figura que desaparece. Pero en el escrito mismo sobre la tragedia, incluso contra sus explícitas intenciones de mantenerse fiel al esquema de la síntesis (Apolo y Dionisos generan la tragedia como la dualidad de sexos preside la reproducción: GdT, 1) y, a través suyo, a Schopenhauer, Nietzsche confiere claramente la preeminencia y una más radical originariedad a lo dionisíaco. Así, en la conclusión al capítulo 21, en el que ha analizado el *Tristán*, Nietzsche disipa cualquier duda sobre cómo ha de entenderse el efecto total de la tragedia: «Si de nuestro análisis hubiese de resultar que con su engaño el elemento apolíneo de la tragedia ha obtenido una plena victoria sobre el elemento dionisíaco originario de la música, y que ha utilizado a esta última para sus fines, es decir, para una mayor clarificación del drama, habría que añadir, en todo caso, una importantísima restricción: en el punto más esencial, el engaño apolíneo se infringe y anula. El drama, que con ayuda de la música se abre ante nosotros con una claridad interiormente luminosa de todos los movimientos y figuras, como si viésemos surgir el teji-

do en el telar mediante los movimientos arriba y abajo, alcanza en su totalidad un efecto que *está más allá de todo efecto artístico apolíneo.* En el efecto total de la tragedia, lo dionisíaco toma de nuevo la preeminencia; la tragedia se cierra con un acento que nunca podría resonar en el reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra en lo que es, esto es, el velo que durante la tragedia cubre constantemente el auténtico efecto dionisíaco, que, sin embargo, es tan poderoso como para empujar, finalmente, al mismo drama apolíneo a una esfera en la que éste comienza a hablar con sabiduría dionisíaca, y en la que se niega a sí mismo y su visibilidad apolínea. Así, se podría simbolizar, en realidad, la difícil relación entre lo apolíneo y lo dionisíaco en la tragedia con un vínculo de fraternidad entre las dos divinidades: Dionisos habla la lengua de Apolo, pero, al final, Apolo habla la lengua de Dionisos. Con ello se alcanza el fin último de la tragedia y del arte en general» (GdT, 21; véase también el capítulo 22).

Los dos principios, que en el primer capítulo se habían comparado al elemento masculino y femenino de la generación, aquí han resultado hermanos; pero su fraternidad no es en absoluto paritaria: Dionisos habla, sí, la lengua de Apolo, pero *al final* Apolo habla la lengua de Dionisos y *con ello* se alcanza el fin supremo de todo arte.

Sin embargo, la imagen de los dos principios de la generación, y ahora la de la fraternidad, corren el riesgo de producir en los intérpretes un equívoco, del que el propio Nietzsche sólo se libró en obras posteriores a *El nacimiento de la tragedia* y que señala, si bien en distintos términos, en el «Ensayo de autocrítica» que precede la tercera edición de la obra en 1886. En este nuevo prefacio, Nietzsche reconoce que, en esta obra, ha intentado penosamente expresar «con fórmulas schopenhauerianas y kantianas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra del espíritu de Kant y de Schopenhauer, e igualmente de su gusto» (§ 6); las líneas inmediatamente posteriores muestran que aquello en lo que las valoraciones de Nietzsche se separan de las de Schopenhauer es el rechazo de la resignación como sustancia y resultado de la experiencia de lo trágico: «¡De qué modo tan distinto me hablaba Dionisos! ¡Qué lejano me era entonces todo este resignacionismo!». Pero el «resignacionismo» de Schopenhauer está fundado en una determinada concepción metafísica de la relación entre cosa en sí y apariencia, relación reconocida y aceptada como

fundamentalmente inmodificable. Ahora bien, si Dionisos y Apolo, sin embargo, son como el padre y la madre en la generación, y como dos hermanos, ¿no significará que, para Nietzsche también, el mundo de las apariencias es producto de una «dialéctica», sustancialmente inmutable, de los dos principios, y que el arte, como en realidad sucede en Schopenhauer, no tiene otro valor que el de ser cifra, representación, puesta en escena de esta originaria dialéctica, tan inmodificable como los esquemas familiares a los que remiten las dos metáforas que Nietzsche utiliza? En este caso, sin embargo, no se escaparía a la resignación metafísica predicada por Schopenhauer, justamente contra la que Nietzsche pone en guardia. Es éste un equívoco muy presente en algunas interpretaciones recientes de Nietzsche, que, precisamente por el peso de la metáfora familiar y sexual, se pueden reconducir a una lectura exquisitamente metafísica y schopenhaueriana de la relación Dionisos-Apolo, de la tragedia y del arte.[6]

Si se quiere tomar en serio la puesta en guardia que Nietzsche formula en el prefacio de 1886 hay que referirse preferentemente a otra serie metafórica, relevante también en la descripción de las relaciones Dionisos-Apolo: las que los ve como potencias en guerra una contra otra, las cuales llegan a un acuerdo y a un tratado de paz, pero, como se ve en la conclusión del discurso sobre *Tristán* que hemos citado antes, no dejan por ello de intentar vencerse y establecer cada una su predominio. El contenido antischopenhaueriano del escrito sobre la tragedia tiene su base aquí; no hay resignación, para Nietzsche, porque no hay un estructura de relaciones fija entre Dionisos y Apolo, entre cosa en sí y apariencia; es más, como Nietzsche se dará cuenta cada vez mejor en los escritos posteriores (a partir del importante inédito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de 1873),[7] la misma dicotomía entre mundo verdadero y mundo aparente pertenece ya a una determinada configuración histórica del equilibrio de fuerzas entre Dionisos y Apolo. Desde un punto de vista rigurosamente schopen-

6. Aludimos principalmente a las obras de: B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, París, Seuil, 1971; J. M. Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, *op. cit.*, 1971; S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París, Payot, 1972. Por el relieve ejemplar que asumen estos trabajos, en el marco de una lectura de Nietzsche inspirada en Derrida, volveremos sobre ellos más adelante.
7. *Opere*, vol. III, tomo 2.

haueriano no se podría hablar de nacimiento, muerte y renacimiento de lo trágico, al menos en el sentido radical que Nietzsche da a estos términos. La tragedia puede morir –lo que acontece con la imposición del optimismo socrático y, después, de toda la moral platónico-cristiana– sólo porque se instaura *históricamente* el predominio de Apolo sobre Dionisos; y se puede pensar en el renacimiento de lo trágico sólo porque hay signos hoy –Kant y Schopenhauer forman parte de ellos también– de que el predominio de Apolo se puede invertir. El destino de la dicotomía entre cosa en sí y fenómeno, tanto el de los límites que los separan como el de la identificación misma de los dos términos, depende totalmente de la suerte de esta lucha. Hasta el final, Nietzsche concibe su propio pensamiento como un aspecto de la lucha entre Dionisos y su enemigo, que de Apolo se ha convertido –según la expresión de *Ecce Homo*– en el Crucificado: «¿Se me ha entendido? –*Dionisos contra el Crucificado...*».[8] El Crucificado es Jesucristo en la medida en que se ha convertido en símbolo del mundo cristiano; éste también, como Apolo y Dionisos, es un nombre histórico en el sentido más amplio de la palabra; no es el nombre de un individuo, sino el de una civilización como jerarquía de fuerzas, de una fuerza que, al imponerse, ha dado lugar a un mundo. A esta luz, la utilización nietzscheana del nombre de Dionisos, que se extiende desde el escrito de juventud sobre la tragedia hasta las últimas obras, aparece como mucho más que un gesto literario; pero es también más que la asunción de una terminología mitológica más apta para expresar, con la ambigüedad propia de la imagen «poética», la duplicidad originaria[9] –lo que estaría dentro del horizonte schopenhaueriano todavía–. La mitología a la que pertenece Dionisos, como la simbolizada por el Crucificado, es una determinada mitología histórica. El recurso a las figuras mitológicas no responde a la exigencia de sustituir la terminología metafísica por una más adecuada, porque es más cambiante y ambigua (¿qué hay en esta idea que no siga siendo tributario de la contraposición entre mito y *logos*, entre imagen y concepto, precisamente uno de los fundamentos de la metafísica?); el carácter no meta-

8. Es, como es sabido, la frase que concluye *Ecce homo*.
9. En este sentido interpreta, por ejemplo, la figura de Dionisos en Nietzsche B. Pautrat, *Versions du soleil*, *op. cit.*, págs. 123 y sigs.

físico y ultrametafísico de estos nombres reside en su historicidad: Apolo, Dionisos, el Crucificado son figuras mitológicas, pero no pertenecen a un repertorio pretendidamente inmutable de imágenes míticas, sino a esa mitología que ha determinado históricamente las bases de nuestro mundo.

Si se quiere leer *El nacimiento de la tragedia* de acuerdo con sus más específicas líneas de desarrollo (desarrollo de la obra y, más allá de ella, del pensamiento de Nietzsche) hay que tomar en serio el rechazo nietzscheano de la resignación. Sin embargo, este rechazo coincide con su asunción de la lucha entre Dionisos y Apolo como lucha histórica. Las imágenes que insisten en el parentesco entre los dos «principios» (las comillas, ahora ya, son necesarias; sería mejor decir figuras) despistan, pertenecen, ellas también, a esas fórmulas schopenhauerianas y kantianas de las que habla el prefacio de 1886. Más fieles a las genuinas intenciones de Nietzsche son las páginas que hablan de la lucha entre Dionisos y Apolo como lucha de estirpes, de pueblos, de órdenes sociales y políticos diferentes: la parte conclusiva del cuarto capítulo de *El nacimiento de la tragedia* esboza, además, una subdivisión de la historia griega antigua en cuatro períodos, que no son sólo períodos de historia del arte, sino que corresponde a diferentes momentos en el ámbito de la historia político-social.[10] Por otra parte, a la imagen directriz de la lucha corresponde, ya en el segundo capítulo, la idea de que el ditirambo dionisíaco griego, que es el origen más remoto de la tragedia, ha nacido de un tratado de paz entre el Apolo de los griegos y el Dionisos de los bárbaros. Este tratado de paz «fue la reconciliación de dos adversarios, con la rigurosa determinación de las líneas fronterizas que desde ahora habrían de ser respetadas y con el intercambio periódico de dones honoríficos; en el fondo, el abismo no estaba superado. Pero si consideramos el modo en el que se manifestó la fuerza dionisíaca bajo el influjo de ese tratado de paz, en la orgía dionisíaca de los griegos reconocemos ahora, al compararla a las citadas saces babilónicas y a la regresión en ellas del hombre a tigre y a mono, el significado de fiestas de redención del mundo y de días de transfiguración» (GdT, 2). También en el tratado de paz subsiste el abismo entre las dos divinidades, confirmando su recíproca autonomía como fuer-

10. Sobre esto véase también el comienzo de *El nacimiento de la tragedia*, 18.

zas históricas, sin la cual, por lo demás, tampoco sería pensable lo dionisíaco bárbaro, al que Nietzsche alude en el pasaje que hemos citado ahora y que presupone la posibilidad de que se dé lo dionisíaco puro, antes de cualquier encuentro y pacto con Apolo. Ciertamente, es un fenómeno «regresivo», en el que el hombre retorna al nivel del tigre y del mono; pero su mera posibilidad, si se une a la historicidad del asunto de las relaciones Dionisos-Apolo (muerte y posible renacimiento de la tragedia), sirve al menos para suspender la obviedad y pretendida naturalidad (la misma pretendida naturalidad del esquema de parentesco del que Nietzsche obtiene sus metáforas) con la que tiende a presentarse esta relación. Si, al menos, es posible lo dionisíaco totalmente bárbaro y, sobre todo, si la lucha Dionisos-Apolo puede dar lugar a diferentes configuraciones históricas, de las que dan testimonio los asuntos de la tragedia, entonces el pacto del que nace el ditirambo dionisíaco y, después, la tragedia ática no es *la* escena originaria, el momento *no histórico* del surgimiento de todo mundo simbólico. Por eso, sin embargo, es necesario no aislar la noción de pacto de la de la posible modificación histórica de la relación de fuerzas Dionisos-Apolo; de otro modo el pacto que da lugar al ditirambo y a la tragedia resulta una mera repetición de la escena originaria en la que el hombre ya-siempre se ha constituido como animal simbólico, y las historias de lo trágico y del arte en general no son sino repeticiones también, cuya función se entiende sólo en el marco de la perspectiva terapéutica que, en el fondo, sigue teniendo la resignación schopenhaueriana.[11]

El pacto en el que Dionisos y Apolo llegan a una primera conciliación, que, sin embargo, los deja subsistir como fuerzas antagónicas, es aquel del que nace el ditirambo dionisíaco como mundo simbólico. *Respecto a esto*, lo dionisíaco bárbaro no puede sino aparecer como una regresión a la animalidad; pero esta regresión tiene toda la ambigüedad propia de la noción de «bárbaros», los cuales, para la cultura que inventó el término y el concepto, constituyen la zona más allá del límite de nuestra humanidad; mundo de lo deshumanizado, pero

11. Lo que está claro en las páginas dedicadas a Nietzsche y Freud por B. Pautrat, *Versions du soleil*, *op. cit.*, pág. 147; véase también J. M. Rey, *L'enjeu des signes*, *op. cit.*, pág. 71.

también mundo de una humanidad diferente siempre, que puede poner en suspenso la seguridad en sí misma de una civilización «culta». Esta ambigüedad está totalmente presente en la noción nietzscheana de lo dionisíaco bárbaro: éste representa la regresión por debajo de lo humano, pero, por otra parte, funda también el carácter no natural, y por tanto histórico y cambiante, del mundo de los símbolos en el que se mueve el hombre griego y en el que estamos todavía nosotros. Lo dionisíaco bárbaro –lo dionisíaco *tout court*, porque éste no es otra cosa que lo dionisíaco puro– no ejerce esta segunda función sólo, o ante todo, en cuanto concepto límite, producido por la conciencia de la historicidad del mundo que está dentro de las fronteras de la cultura, sino, sobre todo, en cuanto que, como fuerza con la que Apolo ha entrado en pactos y se admite dentro de estas fronteras, agita y turba la provincia misma de Apolo, el mundo de las formas. Una vez que ha entrado en pactos con Dionisos, Apolo ya no está a cubierto. Y eso significa que el mundo de las formas que nace de la conciliación de Dionisos y Apolo, el mundo del ditirambo, de la tragedia y, en definitiva, todo el mundo de los símbolos artísticos, está movido y agitado por la fuerza de Dionisos; al final (según la conclusión del capítulo ya citado) es Dionisos el que se hace el dueño, y en esto reside el efecto supremo de todo arte. El pacto no da lugar a una verdadera pacificación, sino que constituye sólo las condiciones para un nuevo conflicto. Por esto, el pensamiento de Nietzsche no se resume en el esquema de oposición entre una condición infrahumana o prehumana –la de lo dionisíaco de los bárbaros en la que no hay nada de Apolo, esto es, no hay forma, simbolización– y una condición humana –donde lo dionisíaco se da forma, se concilia con Apolo y da lugar al mundo del arte y a la civilización del discurso y del concepto–; en el contexto de esta civilización, Dionisos estaría presente como principio vivificador y Apolo como dios del límite, de la claridad, de la forma. Mientras, el carácter infrahumano de lo dionisíaco bárbaro es bastante dudoso, aparece como tal sólo dentro del mundo simbólico que nace del pacto. Pero, sobre todo después, dentro de estas mismas fronteras la lucha se enciende de nuevo; si el ditirambo y la tragedia representan las fases en las que, en la situación establecida por el pacto, Dionisos consigue imponerse sobre Apolo, la muerte de la tragedia por obra de Sócrates y Eurípides impone, por el contrario, el absoluto predominio

de Apolo, y lo dionisíaco desaparece (casi del todo, si vale lo que hemos dicho antes en torno al arte como sede de un residuo dionisíaco en la civilización platónico-cristiana también). En el ditirambo dionisíaco, el dominio de Dionisos sobre Apolo se manifiesta como presión que tiende a multiplicar los símbolos y a poner en juego en su producción todas las facultades del hombre, y ello no en interés de las formas, sino en interés de la negación de las distinciones, en interés de la autoalienación (*Selbstentäusserung*). «En el ditirambo dionisíaco, el hombre es estimulado hasta la máxima potenciación de todas sus facultades simbólicas; algo nunca sentido le empuja a manifestarse, la aniquilación del velo de Maya, la unificación como genio de la especie, incluso de la naturaleza. Ahora la esencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; es necesario un nuevo mundo de símbolos, y ante todo el completo simbolismo del cuerpo, no sólo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino también la mímica total de la danza, que mueve rítmicamente todos los miembros [...] Para comprender este total desencadenamiento de todas las capacidades simbólicas, el hombre deber haber llegado ya a esa cumbre de autoalienación que en esas capacidades quiere expresarse» (GdT, 2). Ésta no es la descripción de una «síntesis» entre Apolo y Dionisos, sino –como se dice explícitamente en el mismo capítulo 2– de la orgía dionisíaca griega, o de los «griegos dionisíacos» en cuanto distintos de los bárbaros dionisíacos. Si se tiene presente que este modelo del ditirambo vale también, en definitiva, para la tragedia –en la que al final Apolo habla la lengua de Dionisos– o para cualquier arte, resulta claro que el arte se puede describir, más que en términos de síntesis entre Apolo y Dionisos, como «orgía dionisíaca griega», es decir, como un algo dionisíaco que –a diferencia del de los bárbaros– da lugar a un mundo de formas, a símbolos; pero estas formas se sustraen inmediatamente al dominio de Apolo; cuando Apolo restablece su soberanía, muere la tragedia e incluso el arte perece. Lo que caracteriza la simbolización dionisíaca del ditirambo, de la tragedia, del arte es solamente la negación del principio de individuación, que se manifiesta en el desencadenamiento de todas las facultades simbólicas de un modo tan radical que comporta también, necesariamente, la salida de sí mismo.

Esta noción de un algo dionisíaco griego, que produce símbolos y, sin embargo, sigue siendo dionisíaco, es muy importante, porque es la

única vía que permite a Nietzsche pensar la diferencia entre el mundo de las formas artísticas y el del lenguaje conceptual-comunicativo, y, sobre esta base, le permite imaginar el modelo de una civilización ultrahumana, donde la liberación de la esclavitud de la razón socrática no equivalga simplemente a la regresión a la animalidad de lo dionisíaco bárbaro. El pacto del que nace el ditirambo ha establecido solamente una nueva condición de la lucha entre Dionisos y Apolo; de ahora en adelante la lucha se desarrolla en el mundo de los símbolos. El símbolo no es síntesis y pacificación, ni sede de un movimiento rítmico en el que prevalezca cada vez uno u otro de los dos contendientes, la vida y la forma, según un esquema «vitalista» que, sin embargo, en cuanto que ordenado, seguiría siendo todavía una configuración apolínea. Por el contrario, se dan distintas configuraciones del mundo simbólico, distintos modos de funcionar los símbolos y la relación que el hombre tiene con ellos, como productor y como «disfrutador», según esté vigente la supremacía de Dionisos o de Apolo.

Por esto, también el largo inédito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* ha de ser leído como un discurso «histórico», y no como la descripción de la génesis ideal del lenguaje. Es un escrito ligeramente posterior a *El nacimiento de la tragedia* y, en parte, se le puede aplicar también lo que el «Ensayo de autocrítica» de 1886 dice a propósito de la persistencia de fórmulas schopenhauerianas junto a contenidos a los que, verdaderamente, ya no se adaptaban. La puesta en guardia contra la resignación schopenhaueriana, en este caso, prescribe interpretar todo el discurso como la descripción del modo en el que surge un mundo diferente de símbolos, donde la supremacía no pertenece a Dionisos, sino a Apolo. Los símbolos, de hecho, no nacen ya, aquí, de esa embriaguez que desencadenaba todas las capacidades de simbolización en el secuaz ditirámbico de Dionisos. Aquí la escena originaria es otra: el animal hombre, amenazado por todas partes por las fuerzas de la naturaleza y por las insidias de los demás hombres en la selva primitiva, que inventa, como único modo de defensa, la simulación y el disimulo. Entre las ficciones que así nacen está el lenguaje, como medio de dar una cierta estabilidad, mediante generalizaciones reductoras, al mundo de la experiencia, y también como medio de comunicación con los otros, en conexión con un pacto social en el que el hombre, por aburrimiento o por necesidad, decide empezar a vivir

gregariamente; es aquí donde, por exigencias de la colaboración social, se fijan designaciones de las cosas válidas para todos; estas designaciones, que son nombres arbitrarios, metáforas, llegan a ser «verdaderas» y se imponen a todos los que quieran formar parte de esa sociedad. Sobre la base de esta institución inicial es donde se desarrolla después todo el mundo de los conceptos, en el cual ahora ya no es lícito inventar libremente nuevas metáforas, sino que sólo se pueden usar y articular de manera cada vez más organizada las existentes: la ciencia «trabaja incesantemente en ese gran columbario de los conceptos, cementerio de las intuiciones», esforzándose en ordenar en él la totalidad de la experiencia. En este mundo, que en el lenguaje del escrito sobre la tragedia se llamaría socrático y apolíneo, sobrevive todavía, sin embargo, el impulso a la ficción no regulada socialmente, a la libre producción de metáforas de la que nacían las ficciones del hombre primitivo «antes» de la fundación de la sociedad; y este impulso «se busca un nuevo campo de acción, otro cauce para su corriente, y todo esto lo encuentra en el mito, y en el arte, en general. Confunde continuamente las rúbricas y los compartimentos de los conceptos, presentando nuevas trasposiciones, metáforas, metonimias; continuamente desvela el deseo de dar al mundo subsistente del hombre despierto una figura tan variopinta, irregular, carente de consecuencias, incoherente, excitante y eternamente nueva, como la que da el mundo del sueño...» (cap. 2).

Sin la guía de la toma de posición de 1886 contra la resignación schopenhaueriana, todo este discurso sobre el surgimiento del lenguaje se podría interpretar de manera «conciliadora», como un enésimo ejemplo del parentesco «originario» entre Dionisos y Apolo y como descripción del eterno modo de funcionar del mundo de los símbolos. El pacto social, al que, realmente, no es posible imaginar un «antes», es también surgimiento del lenguaje lógico como conjunto de reglas válidas para todos en el uso de un determinado tipo de metáforas, las palabras, que, desde ese momento, se elevan a la dignidad de «verdades»; las demás formas de simbolismo, desde este momento en adelante, quedan confinadas en el mundo de la «poesía», como mundo de relativa libertad, pero también menos verdadero y menos «serio».

A esta interpretación conciliadora sólo se opone, fundamentalmente, el carácter de lucha histórica que Nietzsche, implícitamente

ya en *El nacimiento de la tragedia* y cada vez más claramente después en obras sucesivas, hasta la teorización del *Übermensch*, confiere al conflicto Dionisos-Apolo. Sin embargo, la comparación entre el escrito sobre la tragedia y el inédito de 1873 presenta también muchas dificultades a quien quiera establecer una estrecha analogía entre el impulso a la simbolización que da lugar a las orgías dionisíacas, griegas o bárbaras, y el impulso a la mentira, por necesidades de defensa, manifiesto, por el contrario, en la creación de ficciones de la que habla el escrito sobre verdad y mentira. En ese estado de necesidad y peligro, en el que la ficción se presenta como un medio inventado por el intelecto para la conservación del individuo, no hay nada de la embriaguez dionisíaca que era, ante todo, olvido de la individualidad y de sus necesidades de supervivencia también; nada que haga pensar tampoco en la simple posibilidad de la música. Insistir en el hecho de que el impulso del hombre dionisíaco a la simbolización parte también, fundamentalmente, del dolor primordial, del terror al caos originario, y ver en ello una analogía con la necesidad que lleva a la creación de ficciones de donde nace el lenguaje comunicativo, significa interpretar todavía la plenitud dionisíaca en un sentido exclusivamente schopenhaueriano, mientras que, ya en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche insiste, más que en el terror, en el «rapto extático» que invade al hombre ante la suspensión y violación del *principium individuationis*.

La dificultad, sin embargo, de interpretar de manera unitaria el nacimiento del símbolo tal como se describe en la obra sobre la tragedia y, después, en el ensayo sobre verdad y mentira no es una dificultad teórica, que se pueda resolver eventualmente por referencia al desarrollo que experimenta el pensamiento de Nietzsche en los años que separan los dos escritos (si bien esto se debe tener presente también). La dificultad está vinculada más bien al hecho de que estos dos escritos presentan también la lucha entre Dionisos y Apolo desde un punto de vista ligado a una determinada fase de esta lucha, la fase en la que Nietzsche siente que está viviendo, una situación donde Apolo predomina, pero se anuncian ya signos de una posible inversión de las posiciones. Se puede decir, entonces, que el ensayo sobre verdad y mentira describe un mundo simbólico «apolíneo», bien en cuanto que dominado por el *principium individuationis*, por la jerarquía de los con-

ceptos y, en definitiva, por la jerarquía social,[12] bien en cuanto que la descripción misma se hace desde un punto de vista apolíneo, dominada como está por la idea de que el hombre se puede salvar de las amenazas de la naturaleza y de los demás hombres sólo con refugiarse dentro de un sistema de símbolos definidos y estables –sean éstos palabras, reglas gramaticales o instituciones sociales–. La continuidad de este ensayo con *El nacimiento de la tragedia* se vería, entonces, en esto, en que el escrito sobre verdad y mentira analiza el mundo de los símbolos tal como se ha constituido después de la muerte de la tragedia, y reconstruye también sus orígenes desde el punto de vista apolíneo que ha predominado con el triunfo del optimismo socrático. Sin embargo, ninguno de los dos escritos expresa una situación de pacífico predominio de Apolo. El estudio sobre la tragedia veía explícitamente, en la música de Wagner pero, antes, en la filosofía de Kant y de Schopenhauer, los signos de un renacimiento de lo dionisíaco; se situaba, pues, conscientemente, en un momento de crisis e intentaba tomar parte activa en la lucha por el retorno de una civilización trágica. Tampoco el ensayo sobre verdad y mentira, a pesar de su orientación más «descriptiva», dibuja un marco estable y pacífico del mundo simbólico; incluso, quizá más claramente que el escrito sobre la tragedia, señala el elemento perturbador de la ordenada sistematicidad del mundo simbólico socialmente canonizado. Este elemento es el exceso de la facultad simbólica, metafórica, creadora de ficciones, respecto a las exigencias de la supervivencia que se satisfacen con la creación del lenguaje comunicativo y de la distinción social entre lo verdadero y lo falso. Es este exceso el que impide tanto el pacífico y perfectamente estable funcionamiento del mundo de los símbolos sobre el modelo del encauzar, como –por parte de Nietzsche y nuestra– una interpretación puramente utilitarista y pragmática de la génesis y de la naturaleza del lenguaje. Si el problema al que la creación de símbolos debe

12. La fijación de las metáforas universalmente válidas es también establecimiento de normas que, a los individuos, se imponen como «obligación de servirse de las metáforas habituales», «obligación de mentir de acuerdo con una sólida convención, o sea de mentir como conviene a una multitud, en un estilo vinculante para todos» (*Sobre verdad y mentira*, cap. 1). El lenguaje, por lo demás, es una función del trabajo social, por tanto, es él mismo un aspecto de la división de roles que el trabajo social comporta. La *Genealogía de la moral* desarrollará más explícitamente esta conexión entre «obligatoriedad» de las reglas del lenguaje, y de la lógica, y dominio social de unos individuos o grupos sobre otros.

responder fuese sólo el de asegurar la supervivencia del hombre mediante la imposición de esquemas estables al mundo de la experiencia y mediante la fijación de un sistema funcional de comunicación y cooperación social, el impulso a producir nuevas mentiras, nuevas metáforas, y a desajustar las rúbricas y los compartimentos del mundo de las palabras y de los conceptos no tendría ya razón de ser y no podría encontrar una explicación teórica. El hecho de que este impulso se dé no sólo turba la ordenada vida encauzada del mundo de los conceptos, sino que repercute en la teoría misma, en la medida en que hace sospechar que la actividad metafórica, la producción de ficciones y mentiras, no es explicable originariamente como un instrumento inventado por el intelecto con fines meramente de defensa y supervivencia –como en hipótesis, por el contrario, lo era–. Nietzsche, sin embargo, no saca esta consecuencia, y con razón, porque, si lo hiciese, se enredaría de nuevo en una discusión de tipo metafísico sobre esencias, principios, orígenes, justamente la discusión que quiere evitar adoptando los nombres históricos de Dionisos, Apolo y el Crucificado. Prefiere el esquema –que sería extremadamente débil si se valorase a la luz de una lógica metafísica– del exceso: la ficción, aunque nace con fines utilitarios «originariamente», una vez resueltas estas tareas se hace autónoma y, además, se rebela contra esos cánones de orden que ella misma había establecido. Sin embargo, este exceso de la facultad metafórica se podría insertar también en un esquema pragmático o positivista, sobre el modelo de la noción spenceriana de juego; pero la función central que el exceso asume en toda la teoría nietzscheana del nihilismo y de la *Überwindung*, de la que ha de nacer el *Übermensch*, aconsejaría, en todo caso, el procedimiento opuesto, esto es, el de interpretar también una noción como la spenceriana de juego en el marco del proceso de autodestrucción de la metafísica y de la moral platónico-cristiana, que Nietzsche llama nihilismo y que no se caracteriza, precisamente, como proceso de inversión dialéctica, sino como manifestarse de un exceso.

Exceso es el término que resume la radical historicidad y el carácter antimetafísico del discurso de Nietzsche. La lógica del discurso metafísico puede llegar, como mucho, a producir y aceptar –en su esfuerzo por incluir y exorcizar la historicidad– el esquema del proceso dialéctico, esto es, de un movimiento que invierte poco a poco sus

configuraciones con vistas a la recuperación enriquecida y profundizada, en el propio *arché*. Desde este punto de vista, el escrito sobre verdad y mentira representa un importante paso adelante respecto a *El nacimiento de la tragedia*: allí podía subsistir todavía, junto a los demás equívocos metafísicos generados por el lenguaje kantiano y schopenhaueriano, el peligro de considerar también el renacimiento de la tragedia como un retorno dialéctico al origen, como una restauración de lo griego. Justamente en los años siguientes al escrito sobre la tragedia, sin embargo, paralelamente a la maduración que conduce al ensayo sobre verdad y mentira, se aclara también para Nietzsche la imposibilidad de pensar la superación de la decadencia como un retorno a los orígenes griegos.[13] El renacimiento de lo trágico deberá ser pensado de ahora en adelante no ya como restauración de un modo de pensar mítico, prelógico, presocrático, etc., sino como desarrollo más allá de todos los límites previsibles del mismo movimiento que produjo el pensamiento lógico. Por otra parte, ya en *El nacimiento de la tragedia* se señalaba, más o menos explícitamente, la vía de la crisis del socratismo sobre el modelo del exceso: «La ciencia, espoleada por su vigorosa ilusión, corre sin descanso hasta sus límites, donde el optimismo inherente a la lógica naufraga [...] Cuando él [el hombre socrático] ve aquí con terror cómo la lógica en estos límites retrocede sobre sí misma y se muerde, finalmente, la cola –he aquí que irrumpe la nueva forma de conocimiento, *el conocimiento trágico*, el cual, para ser soportado, necesita el arte como protección y remedio» (GdT, 15). Aquí, lo que se modela sobre la circularidad de la dialéctica es la autocontradicción de la lógica; sin embargo, el conocimiento trágico *irrumpe* sobre la base de la experiencia de esta autocontradicción, pero no como término, él mismo, del proceso dialéctico.

De exceso habla explícitamente Nietzsche, justamente a propósito del arte, en un aforismo de *La gaya ciencia* (el 361) dedicado al proble-

13. Los años de Nietzsche en Basilea se caracterizan muy pronto, al menos desde 1872, por un destacado interés por lecturas científicas. A ello se une un distanciamiento de lo griego como modelo, al menos en el sentido que todavía tiene en *El nacimiento de la tragedia.* Esta nueva actitud es explícita, antes que en *Humano, demasiado humano*, en los cursos que Nietzsche imparte en la Universidad de Basilea; véase, por ejemplo, el curso del semestre de invierno de 1875-1876 sobre *Der Gottesdienst der Griechen*, en *Werke*, Naumann-Kröner, vol. XIX (vol. III de los *Philologica*), Lipsia, 1913, págs. 1-124. Sobre esto véase también Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, París, Gallimard, vol. I, págs. 455 y sigs.

ma del comediante: la capacidad de adaptación que algunas razas (como los hebreos) o grupos sociales subordinados han tenido que desarrollar para sobrevivir en la lucha por la existencia se ha consolidado y dilatado más allá de los límites requeridos por la utilidad inmediata. Nace así el comediante y, en general, el artista; lo que le caracteriza es «la falsedad con buena conciencia, el placer de la imitación en su prorrumpir como poder que empuja por parte del llamado "carácter", inundándolo, a veces sofocándolo; el deseo mismo de meterse en un papel, en una máscara, en una apariencia; un exceso de facultad de adaptación de todo tipo, que ya no saben contentarse con servir a la próxima y muy estricta utilidad...». Pero, más en general, exceso es el movimiento que Nietzsche sintetiza en la proposición «Dios ha muerto» y en el concepto de nihilismo: Dios ha muerto a causa de la extremada estilización de la religiosidad,[14] y lo mismo ha de decirse de todos los valores supremos, como la verdad misma. No es éste el lugar para discutir si se ha de dar el nombre de procesos dialécticos a estos procesos de «autodestrucción»; si, como parece que se ha de admitir, el carácter de un proceso dialéctico no es sólo el ritmo de las inversiones, sino también la inseparable identificación profunda del *telos* con el *arché*, por la que todo movimiento dialéctico es siempre necesariamente un retorno a sí, el exceso nietzscheano no es en modo alguno identificable con un proceso dialéctico;[15] si Dios muere a causa de la religiosidad de los hombres y de su amor a la verdad, esto no significa en absoluto que, en consecuencia, piedad y veracidad se encuentren de nuevo más autentificadas, confirmadas, restauradas y enriquecidas; éstas, simplemente, son arrolladas en la ruina de sus «objetos».

---

14. Véase, por ejemplo, el aforismo 357 de *La gaya ciencia*: «...Se ve qué fue lo que venció sobre el Dios cristiano: la misma moralidad cristiana, el concepto de veracidad tomado con mayor rigor cada vez, la sutileza de los confesores de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en la conciencia científica, en la limpieza intelectual a cualquier precio...».

15. Tal vez, justamente en la noción de exceso, entendida de este modo, está la base de una posible aproximación de Nietzsche a Marx; pero esto implica reconocer que la función histórica que Marx atribuye al proletariado no es interpretable a la luz de nociones dialécticas, sino que, en sí misma es, ante todo, un movimiento de exceso —con todas las consecuencias teóricas y prácticas que esto comporta—. En esta dirección, como se sabe, se mueven todas las interpretaciones de Marx que han acogido el espíritu de las vanguardias artísticas, y no sólo artísticas, del siglo xx; ante todo el marxismo utópico de Ernst Bloch.

Justamente por esto no es casual que Nietzsche ejemplifique con toda claridad el movimiento del exceso en referencia al arte. El exceso, de hecho, en el caso de la muerte de Dios y de la desvalorización de los valores supremos que constituye el nihilismo también, no es sino exceso del impulso a la máscara y a la apariencia. Lo que está en juego en todos los procesos que constituyen el gran movimiento del nihilismo es la frontera entre realidad y apariencia, exactamente lo que, en nuestra civilización, el arte pone en discusión más explícita y temáticamente. La importancia que tiene para Nietzsche, desde las primeras obras hasta las notas póstumas, el modelo del arte no es signo de una posición estética, sino que se vincula a la conciencia de que lo que está en juego en la historia de la metafísica es la distinción realidad-apariencia, la lucha entre Dionisos y Apolo; en realidad, esta lucha sobrevive en el arte y hay que partir de ella para generalizarla; o, al menos, el filósofo puede partir de aquí, sin excluir que otras fuerzas, en otros ámbitos, se enfrenten igualmente. Lo que convierte en central el fenómeno del arte como ámbito privilegiado del exceso es, sin embargo, el hecho de que la sacudida y la fluidificación de las fronteras entre realidad y apariencia, incluso la neutralización misma de la distinción entre las dos esferas –en la que consiste justamente el exceso– no acontece sino como ataque contra la identidad y la continuidad del sujeto consigo mismo. Toda la historia de la metafísica justifica documentalmente el nexo inescindible que se da entre el principio de identidad aplicado a todo ente como tal y el principio de identidad como continuidad del sujeto consigo mismo: Fichte no hace sino explicitarlo y ponerlo como base del sistema. Nietzsche, en su consideración del arte como fenómeno dionisíaco, encuentra de nuevo este nexo en una formulación invertida: sobre las huellas de Platón, reconoce que no se da mímesis artística, como producción de apariencias que (al producir emoción) tienen valor de realidad, si no es, ante todo, mediante una mímesis que implica al sujeto mismo, haciendo que se convierta en otro distinto: el teatro, o mejor aún la orgía dionisíaca, el ditirambo, la tragedia griega antes de Eurípides, son el tipo supremo de cualquier imitación artística. Esto, que está claro en *El origen de la tragedia*, sigue siendo el elemento constante de la concepción nietzscheana del arte, en obras posteriores también, y el punto decisivo en virtud del cual el arte mantiene su función de modelo y ámbito privilegiado de la rebelión de

Dionisos contra Apolo y contra el Crucificado. Si en el escrito sobre verdad y mentira el impulso artístico se describe, principalmente, como impulso a desbaratar el orden del mundo «objetivo» mediante la creación de nuevas metáforas que se sustraen a las concatenaciones lógico-reales, dos aforismos de *La gaya ciencia* confirman la conexión que subsiste entre todo exceso que neutralice el orden conceptual y lingüístico canonizado y la negación de la identidad del sujeto consigo mismo. En el primero de estos aforismos, el 354, Nietzsche avanza la hipótesis, que después se muestra como auténtica tesis, de que «*la conciencia en general se haya desarrollado sólo bajo la presión de la necesidad de comunicación*, que, al inicio, habría sido necesaria y útil solamente entre un hombre y otro (en particular entre el que manda y el que obedece), y sólo en relación al grado de utilidad se habría desarrollado más allá». Ahora bien, el sujeto, tal como se define en la tradición metafísica platónico-cristiana, es justamente el individuo situado bajo la hegemonía y mandato de la conciencia (bien como conciencia cognoscitiva, bien como conciencia moral: *Bewusstsein* y *Gewissen*).[16] Nietzsche, sin embargo, ve aquí la conciencia como función del hombre, animal gregario; el hombre se hace sujeto autoconsciente sólo en cuanto que las necesidades de la comunicación le obligan: para pedir ayuda a los demás necesita llegar a ser consciente de sus exigencias e indicarlas; pero la designación comporta la fijación de algunos caracteres de la experiencia, según el esquema descrito en el ensayo sobre verdad y mentira; esta fijación de conceptos y signos deja escapar, sin embargo, los caracteres más sutilmente específicos de cada situación, de modo que lo que se lleva a conciencia y se comunica son sólo los rasgos más superficiales y genéricos de la experiencia; el lenguaje comunicativo no hace sino reflejar y, de rebote, intensificar la superficialidad de la conciencia.

Lo que nos interesa de este aforismo, además de la sugerente alusión al nexo –central, por otra parte, en toda la obra del Nietzsche maduro– entre subjetividad y sometimiento (la conciencia es necesaria y útil, especialmente, entre quien manda y quien obedece) es el hecho de que la conciencia aparezca aquí como una función del

16. El término para «conciencia», en el pasaje citado, es *Bewusstsein*, pero en otros textos el *Gewissen*, la conciencia en sentido moral, tiene el mismo origen social y la misma función de integrar al individuo en el grupo, ordenándolo a los fines de éste.

mundo simbólico «apolíneo», descrito desde el ensayo sobre verdad y mentira. El sujeto autoconsciente es función del lenguaje comunicativo, del ejército de metáforas, olvidadas como tales, que constituye el mundo de los conceptos lógicos; y, en definitiva, como aparece aquí por la alusión al mandar y al obedecer y, en el ensayo sobre verdad y mentira, por la remisión de la jerarquía de palabras y conceptos a la jerarquía social, es función de la división de roles sociales, del mismo orden que Platón veía amenazado por la milagrosa capacidad transformista del artista. No sorprende, pues, que, pocas páginas después, en el aforismo, ya recordado, sobre el problema del comediante, Nietzsche remita el arte, que es sacudida y desbarajuste del sistema lingüístico conceptual canonizado, al impulso a enmascararse y meterse en distintas apariencias. Es interesante observar que el impulso a fingir, en ese aforismo como ya en el ensayo sobre verdad y mentira, no es, ante todo, un impulso artístico; llega a serlo mediante un proceso de estilización y de autonomización, mediante un típico movimiento de exceso, que, sin embargo, corresponde –aunque Nietzsche no se para en ello– al proceso por el que el arte llega a ser un fenómeno especializado y un ámbito separado del resto de la realidad social. La misma conexión profunda entre impulso a fingir, salida del propio rol social y arte es el sentido del aforismo 356, también en el libro quinto de *La gaya ciencia*, que se debe leer en conexión con el 354 porque, un poco, le sirve de contrapunto. Así como allí el sujeto autoconsciente era función de una sociedad organizada e integrada, aquí justamente el afirmarse del histrión se convierte en la principal amenaza para la existencia de toda sociedad «en el antiguo significado de la palabra». Una vez más, el movimiento básico es el del exceso: en la sociedad europea moderna se da una rígida distribución de roles sociales (de clase, profesionales, etc.) e incluso quien parece más libre de elegir el propio rol se lo encuentra impuesto. En esta situación, al lado de una rígida identificación con el rol, por la que éste se considera como la verdad misma del sujeto, se abre camino también, paradójicamente, otra actitud: la creencia «de los atenienses, que se hace notar por primera vez en la época de Pericles, esa creencia de los americanos actuales, que cada vez más tiende a convertirse en creencia europea también», por la que «el individuo esta convencido de poder, más o menos, todo, de estar *hecho*, más o menos, para cualquier rol [...] cada uno intenta consigo mismo, improvisa,

intenta nuevamente, intenta con placer, toda naturaleza cesa y deviene arte». La misma rigidez de los roles, parece pensar Nietzsche, los desvela en su carácter de roles, de papeles de una comedia. Con ello, sin embargo, nace también la conciencia de poder asumirlos y dejarlos a voluntad –lo que seguiría siendo una postura de fuerza fundada en la continuidad de una conciencia–. Pero la debilidad que, en la continuación del aforismo, Nietzsche reconoce como característica de esta actitud sólo se explica con su afirmación, referida a los griegos pero obviamente transferible a los europeos modernos, de que cuando se entra en la «creencia en los roles» (una «creencia de artistas») se *llega a ser* también *realmente* comediante. Asumir una actitud de libertad respecto al propio rol es un proceso que no se detiene tan fácilmente, y, una vez más, parece sentirse aquí el eco de la condena de Platón: la libertad que proviene del rol no lleva a apoyarse en una verdad propia más profunda y auténtica, como lo sería todavía la autoconciencia del sujeto consciente que produce ficciones, sino que lleva a convertirse realmente en comediante, es decir, a la pérdida de toda continuidad y todo centro. Por eso el europeo moderno no es ya «material para una sociedad». «Es la fuerza constructiva que ahora queda paralizada; disminuye el valor de hacer planes a largo plazo; empiezan a faltar genios organizadores: ¿quién se atrevería, ahora ya, a emprender obras para cuya realización habría que contar con milenios? Se extingue precisamente esa creencia fundamental sobre cuya base uno puede hacer cálculos y promesas, puede anticipar programáticamente el futuro y hasta tal punto sacrificarlo a sus programas que el hombre viene a tener valor y sentido sólo en cuanto que es una piedra de un gran edificio: a tal fin, ante todo, debe ser sólido, debe ser "piedra" [...] ¡sobre todo no comediante!» No creo que pueda haber duda sobre la valoración que Nietzsche hace de este proceso: su admiración por las grandes construcciones de las sociedades, en el antiguo significado de la palabra, no le impide considerar con ironía el valor atribuido a lo que dura, y considerar, por el contrario, como «las más interesantes y singulares épocas de la historia» aquellas en las que dominan los comediantes. La conclusión del aforismo, en la que Nietzsche reprocha a los socialistas el querer construir su sociedad libre con este material humano que ya no es piedra para edificios sociales, disipa toda duda sobre cuál es su posición; ciertamente, no la de quien lamenta que una construcción así ya no sea posible; en

todo caso, de acuerdo con las razones fundamentales de su polémica contra el socialismo (el socialismo como última forma de la moral platónico-cristiana), reprocha al socialismo el contar todavía con la tradición humanista, con el sujeto autoconsciente y, por lo tanto, implícitamente, con la rigidez del sistema de roles.

Este aforismo 356 de *La gaya ciencia* se titula *Inwiefern es in Europa immer «kunstlerischer» zugehn wird* («En qué sentido las cosas en Europa irán de manera cada vez más "artística"»): el poner entre comillas el término que se refiere al arte no se debe entender trivialmente como el subrayado de una intención irónica, sino como expresión de la conciencia de que el arte del que se trata aquí no es «el arte de las obras de arte», que, por el contrario, se encuentra a gusto –al menos en cuanto que se deja exorcizar por la institucionalización– dentro del sistema de roles y no duda de su natural validez. Desde la lucha entre Dionisos y Apolo de la obra juvenil sobre la tragedia a estas páginas del libro quinto de *La gaya ciencia* el hilo conductor que se evidencia –y que, obviamente, se debería ampliar con una reconstrucción completa de toda la reflexión estética nietzscheana– tiene una fisonomía propia muy precisa: la producción artística de apariencias bellas es el triunfo de Dionisos, en cuanto que las apariencias bellas son continuamente arrastradas en un juego que les hace perder su identidad y, a la vez e inseparablemente, hace perder la identidad al sujeto que las crea y las contempla. Esta pérdida de identidad es una amenaza al lenguaje comunicativo canonizado, al sistema ordenado de los conceptos y, en definitiva, a la organización social fundada en la distinción de roles, porque la pérdida de identidad es, ante todo, salida del rol, sacudida de cualquier orden objetivo y subjetivo. La lucha entre Dionisos y Apolo es una lucha histórica en la que está en juego el principio de identidad como fijación social de las fronteras entre lo verdadero y lo falso, de la jerarquía de los conceptos, de los límites de los sujetos. En la época en la que vivimos, bajo el signo de la muerte de la tragedia y del triunfo de Sócrates, de la *ratio* de la organización social,[17] Dionisos se presenta

17. En el capítulo 17 de *El nacimiento de la tragedia* hay una explícita aproximación del *deus ex machina* de la tragedia decadente al principio que domina una sociedad fundada en la tecnología: la serenidad del hombre teorético del socratismo pone «en el lugar de un consuelo metafísico en armonía con la tierra, al contrario, su *deus ex machina*, o sea el dios de las máquinas y de los crisoles, es decir, las fuerzas de los

como exceso, y el ámbito de este exceso es, principalmente, el arte. También se da exceso en otras formas de la vida espiritual: en la moral, en la metafísica, en la ciencia; este exceso está indicado y sintetizado en la fórmula «Dios ha muerto», lo ha matado su amor a los hombres y la excesiva religiosidad de éstos. El arte, sin embargo, es el lugar privilegiado del exceso porque en él, en realidad en nuestra tradición, el exceso se presenta en todo su alcance, esto es, a la vez como violación de las fronteras entre lo real y lo aparente y como violación de los límites de la identidad personal, como superación de la subjetividad autoconsciente. No tiene sentido, sobre estas bases, una estética como teoría del arte, sino solamente una lectura de las historias del arte (en sus productos, en su estatuto social, en su significado psicológico para el que lo produce y para el espectador) que lo vea como lugar de una lucha histórica entre el principio de identidad (sistema de roles) y lo dionisíaco. Esto es lo que distingue una posible estética de inspiración nietzscheana de cualquier orientación de tipo kantiano o de tipo hegeliano –las que, bien mirado, todavía dominan el panorama estético de nuestro siglo: el arte no es, de hecho, ni una categoría permanente de la experiencia humana, una dimensión o dirección de la conciencia, ni una fase histórica en el desarrollo del espíritu que se pueda mirar desde el punto de vista de la autoconciencia, alcanzada la cual se define, en consecuencia, en términos de subjetividad–. El juego del exceso que el arte representa, justamente como (con un juego de palabras) exceso de juego, impulso a *spielen*, *play*, *jouer*, recitar más allá de toda necesidad y utilidad, todavía se está realizando totalmente, y desbarata justamente toda sistematización de la experiencia (que es además justificación trascendental de las formas que la experiencia *ya* ha tomado: el propósito de Kant respecto a la física newtoniana), también cuando esta sistematización se presenta como resultado de un proceso de maduración histórica en el que, sin embargo, la fase suprema se sigue pensando en función de la jerarquía de estas categorías (el absoluto-resultado de Hegel es espíritu). La experiencia del arte desba-

espíritus de la naturaleza reconocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior», esto es, de los fines «generales»; esto se dice en la conclusión a un capítulo en el que Nietzsche muestra que en Eurípides y, después, en la comedia ática nueva los caracteres de los personajes se vuelven rígidos en «máscaras con *una única* expresión»: la imposición del egoísmo superior comporta la rígida fijación de los roles.

rata el sistema de las categorías atacando precisamente su organización jerárquica, dirigida por la subjetividad, cuyo nexo con el sometimiento se desvela.

3. Un ulterior análisis de las múltiples –y, a veces, aparentemente contradictorias– afirmaciones de Nietzsche sobre el arte no podría sino aclarar siempre nuevos aspectos y articulaciones de este nexo y del alcance subversivo del arte. La actualidad de la recuperación nietzscheana de la vinculación que Platón vio entre apariencia estética y negación de la identidad se puede verificar desde dos puntos de vista, que tienen, sin embargo, una misma raíz. De hecho, se puede, ante todo, aclarar todo lo que de Nietzsche, especialmente de su polémica contra el sujeto-sometido, ha pasado a la vanguardia del siglo XX, desde Joyce al expresionismo, desde el surrealismo al dadaísmo y a Artaud; un trabajo de crítica e historiografía literaria y artística, emprendido desde diversos lugares.[18] Pero, en segundo lugar, se puede mostrar, a partir del ejemplo más clamoroso, que es el de Lukács, que la visión nietzscheana del arte como ámbito de la lucha entre Dionisos y Apolo, entre identidad y subversión de roles, es la que puede ayudar a la estética y a la crítica contemporánea a acoger de modo más radical y completo el alcance subversivo del arte de nuestro siglo y, de rebote, a interpretar de otro modo el arte del pasado también. La teoría filosófica del arte y la crítica de arte también parecen sufrir, de hecho, una extraña condición de «retraso» respecto al arte militante, que, en el fondo, no hace sino referirse al carácter de mediación institucional que teoría y crítica siempre han tenido respecto a la actividad artística productiva; en cierta medida, al menos, reflexión filosófica sobre el arte y crítica tienen una función social análoga a la del museo (tal vez no sea casual que la estética filosófica y la crítica hayan llegado a ser tan relevantes paralelamente a la afirmación justamente del museo como institución social). No faltan, en el campo filosófico, excepcio-

18. Falta, sin embargo, una mirada de conjunto sobre las herencias nietzscheanas presentes y vivas en las vanguardias artísticas del siglo XX. Véase lo que dice sobre esto L. Secci, *Nietzsche e l'espressionismo*, en el volumen colectivo *Il caso Nietzsche*, Cremona, Librería del Convegno, 1973. La principal conexión «orgánica» de Nietzsche con la vanguardia del siglo XX, en clave negativa, es la que estableció Lukács en *El asalto a la razón*, *op. cit.*, y en sus numerosos ensayos sobre la literatura de este siglo.

nes relevantes a esta situación general: piénsese en Heidegger[19] y, quizá más aún, en Walter Benjamin. No parece, sin embargo, que, en los autores de la llamada Escuela de Francfort que más explícitamente se refieren a él, su crítica radical al valor «cultual» atribuido a la obra de arte[20] se haya desarrollado, como obviamente requería, en una crítica a todas las actitudes fetichistas que todavía dominan el modo de acoger el arte. Si, como muestra Benjamin, el valor de la obra de arte no es (ya) cultual sino «expositivo», la teoría de la experiencia estética y el modo de disfrutar, valorar e interpretar las obras de arte se han de modificar radicalmente también. Justamente bajo este aspecto, la estética y la crítica actual muestran, por el contrario, una estrechísima y no problematizada continuidad con el pasado, aun en la diversidad de orientaciones y escuelas. Respecto a esto, la rememoración nietzscheana puede servir de saludable puesta en guardia. Para concluir, querríamos mostrarlo en referencia a dos ejemplos destacados.

En un lúcido ensayo de 1963, Jacques Derrida,[21] discutiendo un libro de Jean Rousset, contraponía la pareja de conceptos «fuerza (*force*) y significación» a la de «forma (*forme*) y significación», sobre la que Rousset trabajaba (aquí también, como más tarde en el famoso ensayo sobre la «*différance*», Derrida juega con el cambio de una letra en la palabra), para llamar la atención sobre las implicaciones metafísicas (en el sentido heideggeriano de este adjetivo) que continúan pesando en las nociones de forma y de estructura. Las exigencias de las que Derrida partía, y han seguido inspirando su trabajo posterior, en sus intenciones, se referían a Nietzsche, al que remite explícitamente en las conclusiones del ensayo. Para Derrida se trataba de llevar a cabo, sobre estas bases, una revisión general del estructuralismo. Esta revisión, en realidad, ahora ya está ampliamente realizada, al menos en el plano filosófico; pero la discusión que entonces llevó Derrida, y des-

19. En torno al sentido en el que el pensamiento heideggeriano sobre la poesía y el arte se puede considerar menos inadecuado para una lectura de la vanguardia artística de nuestro siglo, véase el capítulo II de mi *Poesia e ontologia*, Milán, Mursia, 1967, aunque algunas tesis de este libro se deberian corregir ahora a partir de una reflexión ulterior sobre Nietzsche.
20. En el ensayo sobre «La obra de arte en la era de la reproducción técnica» (1936), en *Discursos interrumpidos*, vol. I, Madrid, Taurus, 1992.
21. «Force et signIfication», publicado primero en *Critique*, nº 193-194 (junio-julio de 1965) y después en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967 (trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 44-45).

pués ha retomado siempre constantemente, sigue siendo hoy plenamente actual, bien porque el estructuralismo continúa siendo una corriente ampliamente hegemónica en el campo de la crítica literaria y de las artes, bien, sobre todo, porque se mantiene la duda razonable de que el mismo Derrida no haya llevado hasta el fondo las exigencias antimetafísicas y nietzscheanas que pretendía hacer valer. Se destacan estas líneas en la página final de «Fuerza y significación»: «El litigio, la *diferencia* entre Dionisos y Apolo, entre el impulso y la estructura, no se borra en la historia, pues no está *en* la historia. Es también, en un sentido insólito, una estructura originaria: la apertura de la historia, la historicidad misma. La diferencia no pertenece simplemente ni a la historia ni a la estructura. Si hay que decir, con Schelling, que "todo es Dionisos", hay que saber también –y eso es escribir– que Dionisos, como la fuerza pura, está trabajado por la diferencia [...] Desde siempre se relaciona con lo que está fuera de él, con la forma visible, con la estructura, como con su muerte...».[22] No parece que, en los escritos posteriores, Derrida haya ido más allá de esta recuperación, en el pensamiento de la diferencia, de la noción de estructura. Nietzsche es así recibido en un marco todavía sustancialmente metafísico: Dionisos está, sí, trabajado por la diferencia pero, con Schelling, todo es Dionisos, y ésta es, sin duda, una proposición metafísica. Esta tendencia a incluir a Nietzsche, a pesar de todo, dentro de un marco metafísico (y, más en general, a desarrollar una nueva metafísica en torno a la diferencia)[23] es particularmente evidente en algunas lecturas de Nietzsche inspiradas en Derrida (aunque no sólo en él) a las que ya hemos tenido ocasión de aludir. Estas lecturas son relevantes para nuestro problema porque, ante todo, arte y poesía tienen en ellas una posición central, y, en segundo lugar, porque el sentido que atribuyen al arte y a la poesía en el pensamiento de Nietzsche es, además, ampliamente análogo al que les reconoce, al margen de la referencia a Nietzsche, el mismo Derrida y los críticos que se inspiran en él. La «dionisía» de la que habla Bernard Pautrat no hace sino modular en referencia a Nietzsche la tesis derridiana que hemos citado textualmente: el conflicto

---

22. *La escritura y la diferencia, op. cit.*
23. Sobre esto véanse las penetrantes observaciones de M. Dufrenne, en el ensayo «Pour une philosophie non théologique» como introducción a la segunda edición de *Le poétique*, París, PUF, 1973.

Dionisos-Apolo es, en realidad, el trabajo interno del mismo Dionisos,[24] y este trabajo es la apertura no histórica de la historicidad; se trata de un origen *sui generis*, «un movimiento ya siempre trabajado por una diferencia»,[25] que funciona, sin embargo, como auténtico origen metafísico, ya que la historia no es otra cosa que repetición y siempre renovada «puesta en escena» de este movimiento. Aunque «en un sentido insólito», se trata siempre de una estructura: Dionisos es el nombre del ser que ya no se piensa como plenitud de la presencia, sino como movimiento de la diferencia; pero en la medida en que es apertura no histórica de la historicidad, le sigue perteneciendo siempre un peculiar carácter de presencia, que no es fácil exorcizar. Una confirmación de esto se puede ver en el hecho de que, en esta lectura «derridiana» de Nietzsche, vuelve a pesar también el otro elemento que, en la tradición metafísica, ha acompañado siempre al primado de la presencia y de la estructura, esto es, el primado de la conciencia. Según Sarah Kofman, por ejemplo, al olvido del carácter metafórico del lenguaje, que caracteriza a la tradición metafísica, Nietzsche opone un pensamiento en el que la metáfora es conciencia de serlo;[26] otros hablan de parodia[27] y de puesta en escena (terapéutica) de la diferencia originaria.[28] Allí donde hay una estructura originaria, sea lo insólita que se quiera, ninguna superación y liberación (en este caso, de la metafísica, del pensamiento reificado, etc.) puede configurarse sino como «toma de conciencia». Esta restaurada primacía de la autoconciencia determina también, decisivamente, la función que se le atribuye a la poesía y al arte. Metáfora consciente, parodia del lenguaje metafísico, puesta en escena de la diferencia originaria son todas expresiones que, para estos intérpretes de Nietzsche, describen, ante todo, el arte, la poesía, y el peculiar carácter poético del filosofar de Nietzsche. Pero ninguno de ellos se pregunta hasta qué punto el predominio de la conciencia que estas actitudes comportan tiene algo en común todavía con la embriaguez dionisíaca que, para Nietzsche, cua-

24. Véase B. Pautrat, *Versions*, *op. cit.*, págs. 116 y sigs.
25. J. M. Rey, *L'enjeu des signes*, *op. cit.*, pág. 37.
26. Para Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, *op. cit.*, la voluntad de poder es una actividad metafórica e interpretativa que se da explícitamente por tal (véase pág. 137).
27. B. Pautrat, *Versions*, *op. cit.*, págs. 290-291.
28. J. M. Rey, *L'enjeu*, *op. cit.*, pág. 71.

lificaba la experiencia trágica. A la no-historicidad de la diferencia, que reduce la lucha entre Dionisos y Apolo a carácter constitutivo del ser, le corresponde una peculiar inmovilidad de la misma «historia» a la que esta estructura «insólita» daría lugar: todo texto, poético o filosófico, es leído por Derrida y por sus discípulos sólo con vistas a descubrir en él la transparencia, bajo forma de laguna y de ausencia, del desequilibrio originario de la diferencia; pero respecto a la diferencia originaria no hay «colocaciones» diferentes.[29] En esta perspectiva inmóvil es donde se justifica hasta la tesis de un parentesco sustancial entre Hegel y Nietzsche, en nombre de su común sesgo dionisíaco.[30] Si se piensa en el *alcance* histórico de renovación de una civilización trágica, y por tanto de recuperación de una posibilidad de existencia efectivamente dionisíaca, que Nietzsche atribuía al arte y asignaba como tarea a su pensamiento, no es posible no despertar la duda de que el pensamiento derridiano de la diferencia siga al estructuralismo –y todas sus implicaciones metafísicas– cambiando, simplemente, el contenido de la noción de estructura: la estructura como desplegarse de una totalidad orgánica (obra de arte o cualquier otro «objeto» de las ciencias del espíritu, como, por ejemplo, una sociedad primitiva) es sustituida por la archiestructura de la diferencia; pero ante ésta la actitud sigue siendo la contemplativa y conciencialista de la metafísica: la toma de conciencia tendencialmente hegeliana de una positividad y de una presencia es sustituida por la toma de conciencia de una ausencia, esto es, de una finitud, que repite módulos paleo-existencialistas. En este marco, cualquier alcance de parodia que se le reconozca a la poesía (y al pensamiento ya no metafísico que sobre ella se modele) funciona como repetición catártica de la escena originaria, con todas las implicaciones que la noción de catarsis tiene en Aristóteles: exorcización del alcance subversivo de la apariencia, restauración del orden moral mediante el «reconocimiento», en todos sus sentidos; reconoci-

29. En Heidegger, por el contrario, hay una parábola «histórica» de la metafísica, dentro de la que se dan posiciones y fases verdaderamente diferentes: piénsese, por ejemplo, en la historia de la filosofía tal como se configura en el segundo volumen del *Nietzsche*. Heidegger nunca va en busca solamente del olvido de la diferencia, sino de las modalidades históricas de este olvido. Todo ello, probablemente, porque continua pensando en una *Überwindung* de la metafísica como acontecimiento –por lo tanto, también como giro histórico—. El antihistoricismo de la interpretación derridiana de Heidegger parece olvidar todo este aspecto de su pensamiento.

30. Es la tesis de B. Pautrat, *Versions, op. cit.*, págs. 132-133.

miento de la forma de la obra como cifra y símbolo de la forma de la totalidad («todo es Dionisos»), y reconocimiento que proporciona conciencia de sí en esta totalidad.

Si para Derrida y su «escuela» la permanencia de una noción metafísica de estructura no criticada a fondo comporta también un retorno, aunque encubierto, del fantasma metafísico de la autoconciencia y, por lo tanto, de la subjetividad, al reproponer una captación fundamentalmente contemplativa (y cultual, en el lenguaje de Benjamin) de la obra de arte, entendida como cifra de la diferencia que trabaja al ser, en la estética de Adorno, emblemática y determinante también para toda una corriente de la crítica contemporánea, se da un fenómeno simétricamente opuesto, pero con resultados análogos. Aquí, de hecho, a una insuficiente crítica de la noción metafísica (hegeliana) de sujeto le corresponde una explícita recuperación de las características formales de la obra de arte, de la obra como estructura, perfección, conseguida. Es sabida la importancia central que el concepto de *Schein*, de apariencia, tiene en la estética de Adorno; la póstuma *Teoría estética*[31] lo erige en término básico no sólo de la estética, sino, mediante la función privilegiada que se le reconoce al arte, de toda la filosofía. Pero el *Schein* adorniano no sólo ha perdido el nexo con la falta de identidad del sujeto, que tenía en Nietzsche; incluso funciona explícitamente –aislado en sus caracteres apolíneos (perfección, carácter reconocible, «redondez» se diría)– como medio de restauración de la identidad del sujeto en un mundo en el que éste está amenazado por la masificación universal. Adorno, aunque lector atento de Nietzsche, no alimenta, fundamentalmente, sospecha alguna respecto a la autoconciencia: la autoconciencia no sólo *no es* función de la masificación universal y de la organización total –como para Nietzsche– sino que, incluso, es la última playa de la resistencia contra la alienación. Toda la crítica de la civilización de masas, que Adorno desarrolla sobre todo a partir de la *Dialéctica de la Ilustración*, está fundada sobre la idea de que la alienación no es ya la constitución del sujeto burgués-cristiano, el hombre del humanismo, sino solamente su disolución en la sociedad masificada moderna. Por eso, entre otras cosas, Adorno no consigue

31. *Äesthetische Theorie*, Francfort, Suhrkamp, 1979 (trad. cast.: *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1980 y Barcelona, Orbis, 1984).

captar el carácter radical de la crítica heideggeriana a la metafísica.[32] Justamente en la medida en que debe funcionar como línea de defensa extrema y medio de restauración (una restauración, por otra parte, imposible, y en esto es verdad que Adorno es pesimista) de este sujeto burgués-cristiano, la obra de arte le aparece caracterizada por todos los predicados formales (y, ante todo, la estructura, la completud, la íntima legalidad) que se le han atribuido en la tradición metafísica.

En el breve *Discurso sobre lírica y sociedad*, de 1957,[33] se pueden ver ya *in nuce* temas que la *Teoría estética* desarrolla de forma más articulada. Remitimos a este discurso por otro motivo también, y es que discute el problema de un género literario, la lírica, en el que es central la cuestión de la relación entre individualidad y ultraindividualidad. Los términos del problema son fundamentalmente los mismos de *El nacimiento de la tragedia*: no sólo porque Adorno se pregunta cómo la lírica, en cuanto expresión de la individualidad, puede ascender a significado universal, sino también porque hay una explícita referencia a «dolor y sueño»[34] que no puede dejar de remitir a la pareja dolor dionisíaco-sueño apolíneo de la obra nietzscheana sobre la tragedia. A diferencia de Nietzsche, para Adorno la universalidad de la lírica no reside en el hecho de que el poeta, en el «estado de ánimo musical» del que nace la composición, se inserte e identifique con el uno originario (según el lenguaje schopenhaueriano del escrito sobre la tragedia), cuya unidad es pre y antiinstitucional; para Adorno (que en esto remite a Hegel), por el contrario, el sujeto individual está ya siempre mediado con lo universal,[35] y esto se manifiesta justamente en el hecho de que el *medium* de la lírica es la lengua. En la lírica es posible verificar la paradoja por la que «la subjetividad se invierte en objetividad» porque «la lengua tiene en sí misma una carácter doble. Se adecua totalmente, con sus configuraciones, a los sentimientos subjetivos

---

32. Véase sobre todo la primera parte de la *Negative Dialektik*, Francfort, Suhrkamp, 1966 (trad. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975) y el precedente *Jargon der Eigentlichkeit*, 1964 (trad. cast.: *La ideología como lenguaje: la jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1987).
33. Incluido después en *Noten zur Literatur*, vol. I, Franckfort, Suhrkamp, 1958, págs. 73-104 (trad. cast.: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962); lo citamos por la traducción de M. Peretti, de la antología *Letteratura e marxismo*, G. P. Borghello (comp.), Bolonia, Zanichelli, 1974.
34. *Letteratura e marxismo, op. cit.*, pág. 120.
35. *Ibid.*, pág. 119.

[...] Pero sigue siendo, por otro lado, el medio de los conceptos, que establece la indispensable relación con lo universal y con la sociedad».

Todo este proceso de universalización y objetivación operante en la lengua, que Nietzsche reconstruye en el escrito sobre verdad y mentira y que, para él, representa *ya* el inicio de la decadencia, el bloquearse de la productividad metafórica dionisíaca en la cadena de la lógica socialmente codificada, para Adorno constituye, hegelianamente, la vía regia de la constitución del sujeto. La alienación comienza sólo allí donde este sujeto decae a pura función de la sociedad del intercambio, y la vida individual se entrega, ella misma, al folletín. Puede ser que en esta situación el sujeto deba «salir de sí mismo callándose»,[36] pero no para renegar de sí, sino para salvarse en esa función de verdadera mediación de lo universal y lo individual que está amenazada por la reducción de todo a valor de intercambio y de la lengua a mero instrumento de comunicación.

El *Schein* del arte –en la oposición de la obra a la objetividad mercantilizada– tiene sólo la función de negar al sujeto reificado; la lírica puede convertirse así en el último refugio de la idea de una «lengua pura»,[37] que no es, sin embargo, el *melos* nietzscheano, sino la lengua como mediación universal de Hegel. La eventualidad de que esta pureza se actualice también como silencio es la que se realiza en la vanguardia; pero tampoco en la lectura de la vanguardia Adorno pone nunca en duda que se pueda (mejor: se deba) dar una subjetividad autoconsciente no alienada, constituida hegelianamente como mediación-conciliación de lo individual y lo universal. De aquí, ante todo, su insistencia en los aspectos relativos al rigor formal en el arte; de aquí también su modelar el disfrute estético sobre el del «experto», que sabe captar la obra en sus valores estructurales.[38] Lo que sale a la luz en la sociología de la música –esto es, que el sujeto del disfrute estético es, para Adorno, el burgués culto que, en el caso de la música, conoce las notas y puede, por tanto, percibirla en todos sus valores formales– apa-

36. *Ibid.*, pág. 126.
37. *Ibid.*
38. Véase *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Francfort, Suhrkamp, 1962, especialmente la primera conferencia. Es una tesis, sin embargo, que se reencuentra muchas veces en otros escritos adornianos, desde *Dissonanzen*, Gotinga, Vandenhoeck, 1956 (trad. cast.: *Disonancias*, Madrid, Rialp, 1966) hasta *Der getreue Korrepetitor*, Francfort, Fischer, 1963.

rece también en el discurso sobre la lírica, allí donde se teoriza la necesidad de la intervención del intelectual burgués para que se opere la mediación entre los impulsos y emociones individuales y la universalidad de su expresión. Ciertamente, se puede estar de acuerdo con Adorno donde dice que «Baudelaire, cuya lírica abofetea no sólo el *juste milieu*, sino también cualquier compasión social burguesa [...] sin embargo, en poesías como *Petites vieilles* o la de la criada de gran corazón de los *Tableaux parisiens*, fue fiel a las masas, a las que oponía su máscara trágico-arrogante, de toda la poesía sobre la pobre gente»;[39] pero esto en el fondo es verdad porque, para Adorno, la mediación de lo individual y lo universal se da sólo en el sujeto burgués, es decir, en el burgués como verdadero sujeto. La posibilidad de una poesía y de un arte popular, no mediada por un artista culto –esto es, en posesión de la lengua y poseído por la lengua como mediación institucionalizada– aquí apenas se roza y, en todo caso, sigue siendo totalmente problemática. Como de Baudelaire respecto a la «poesía de la pobre gente», también de Nietzsche se puede decir que, con toda su arrogancia antisocialista, fue más fiel a las masas –en su esfuerzo por captar lo dionisíaco en formas de arte excluidas o censuradas por la tradición clasicista– de cuanto lo haya sido Adorno, a causa de su persistente humanismo.

También el *Schein* adorniano parece fácilmente interpretable en términos de catarsis aristotélica: se opone a lo real fragmentado y caótico de la mercantilización general como dominio de perfección y de pureza, pero esta perfección y pureza es la del sujeto burgués-cristiano definido en términos de autoconciencia, que se opone inútilmente –como, por lo demás, sabe bien Adorno, dada la defensa sin esperanza que hace de él– al individuo reificado de la sociedad de masas porque es secretamente su cómplice, en cuanto origen suyo y momento preparatorio.

En su simetría, aquí ciertamente enfatizada, las posiciones estéticas de derivación derridiana y adorniana nos parece que ejemplifican dos modos de recuperación actual de temáticas nietzscheanas que, en la medida en que se asumen parcialmente, acaban por funcionar en la

39. *Letteratura e marxismo, op. cit.*, pág. 121.

dirección exactamente opuesta a la que Nietzsche intentaba. Adorno teoriza la apariencia, pero sin conectarla con la negación del sujeto; Derrida parte, sí, de posiciones que pretenden ser «antihumanistas», pero en la medida en que no se libera de la «estructura» reencuentra fatalmente al sujeto autoconsciente de la tradición metafísica. La insuficiencia de estas posiciones, aún en la estimulante riqueza de perspectivas de lectura que con frecuencia proponen, se revela no sólo en el plano teórico, sino, sobre todo, en comparación con las cuestiones del arte de nuestro siglo. ¿Se puede considerar, verdaderamente, que la vanguardia del siglo xx se propone, mediante su ruptura del mundo formal de la tradición, el rescate y la salvación del sujeto como mediación de lo individual y lo universal, que era el centro de aquel mundo de formas? ¿O bien que pretenda valer como puesta en escena, cifra, repetición (cuyo eventual significado terapéutico seguiría ligado a una «toma de conciencia») del movimiento originario de la diferencia, movimiento, en verdad, inmóvil como la insuperable finitud de la existencia?

El problema que Nietzsche propone al retomar el nexo «platónico» entre apariencia y negación de la identidad coincide con el que plantea la estética filosófica desde la cuestión actual (la experiencia abierta todavía a la vanguardia) del arte. Ahora que también la filosofía, a través de una meditación inspirada de manera decisiva en Nietzsche, ha comenzado a sospechar radicalmente del sujeto, somos capaces de preguntarnos, frente al arte y la literatura de nuestro siglo, qué es (todavía) el «sujeto» no sólo de su producción, sino también y sobre todo de su «contemplación»; quién puede ser «intérprete» de un arte cuyo sentido fundamental parece ser –de modo finalmente explícito– el juego de la apariencia bella como juego de la des-identificación. Es éste –desde un punto de vista nietzscheano– el contenido del diálogo entre «poetizar» y «pensar», un diálogo en el que los interlocutores se ponen en juego, ante todo, ellos mismos.

La sabiduría del superhombre

¿Por qué incomodar a una figura tan problemática, e incluso decididamente irritante (al menos para la historia de su recepción en la cultura del siglo XX) como la del superhombre –o mejor «ultrahombre»– de Nietzsche, para hablar del arte de vivir y de un ideal de sabiduría practicable en nuestras actuales condiciones de existencia? Por lo que de ello sabemos, aunque nos atengamos a los textos nietzscheanos y no sólo a las imágenes populares del superhombre, incluidas las difundidas por los cómics y el cine, se trata siempre de una figura que difícilmente se acerca a los ideales de sabiduría y vida buena que hemos heredado de la tradición. El sabio es alguien que posee el arte de vivir, más bien en el sentido antiguo de la palabra «arte»: como una suerte de saber entre la ciencia y la técnica, que se funda, sí, en principios generales, y por lo tanto en cierto sentido científicos, pero unido a la capacidad de aplicarlos de manera siempre innovadora a las situaciones específicas de la vida, una capacidad que se adquiere en la experiencia. Espontáneamente nos imaginamos al sabio como un anciano que, incluso en su rostro surcado, en sus arrugas, en su mirada distanciada, en su modo de hablar lento y hasta solemne, muestra los signos de una experiencia múltiple que lo ha modificado, enseñándole, a menudo a través del dolor de los fracasos y del cansancio de sus acciones, el verdadero sentido de la vida. El antiguo lema de la tragedia griega, *pathei mathos*, aprende con el sufrimiento, parece estar impreso indeleblemente en la imagen habitual de la sabiduría. Naturalmente, el sabio no nació así: llega a serlo a través de experiencias que podemos imaginar que vive también con un espíritu menos equilibrado y más aventurero. En definitiva, de joven el sabio podría haber sido también Rambo, 007, o precisamente Superman.

Sin embargo, no se puede resolver tan fácilmente el problema de la sabiduría del superhombre, el problema de la actualidad de un concepto de Nietzsche que, al menos así lo parece, se impone a quien se ponga hoy a reflexionar sobre el arte de vivir y sobre el ideal de la sabiduría. En la imagen de la sabiduría hay una nota de lentitud, un sesgo de inmutabilidad que se vincula, por un lado, a la idea antigua de lo verdadero como aquello que no cambia (Aristóteles llamaba a la esencia «*to ti en einai*» -lo que el ser era-), y por otro lado, a la convicción de que la vida es precisamente algo fundamentalmente estable en sus caracteres profundos. Es posible aprender el arte de vivir justamente porque, en el fondo, los problemas y sus soluciones son, *grosso modo*, siempre los mismos.

Pero hoy tampoco hablamos ya tanto del arte en términos de técnica aprendida y aplicada, creativamente pero no demasiado, a situaciones específicas. La expresión misma «arte de vivir» evoca una cultura que nos remite al pasado. El arte propiamente dicho es para nosotros (al menos a partir del siglo XVIII) algo inseparable de la originalidad, incluso algo que requiere al genio -del cual se espera que generalmente venga acompañado de la ausencia de reglas, incluso de la locura.

Podemos no pasar inmediatamente a evocar el enloquecimiento de Nietzsche, que a veces sus críticos han visto como un signo del justo castigo que le espera a quien quiere ir demasiado lejos, más allá del bien y del mal, y pretende superar los límites humanos en nombre del ideal del superhombre. Sin embargo, la idea del arte como originalidad y genialidad, de la genialidad como carencia de reglas y locura, y del superhombre como alguien que invierte las tablas de valores recibidas y se crea por sí mismo sus propios valores, no es quizá solamente fruto de un delirio romántico y de una loca pretensión de ocupar el puesto de Dios. Hay numerosos aspectos objetivos de la existencia moderna que hacen obsoleta, aunque cargada de nostálgico atractivo, la sabiduría del anciano que ha aprendido sufriendo. El hecho es que la vida ya no tiene la estabilidad que tenía en las sociedades de desarrollo lento que hemos dejado a nuestras espaldas. El caso extremo de las nuevas posibilidades que la reciente investigación ha abierto a la manipulación genética, que nos pone ante el inaudito desafío de una modificación de los «códigos» de la vida, es tal vez sólo el ejemplo más emblemático de la nueva condición con la que nuestro arte de vivir

ha de hacer cuentas. ¿Y no decía justamente Nietzsche que el ultrahombre es el que consigue ponerse al nivel de sus nuevas capacidades técnicas, el que sabe hacer cuentas con las transformaciones radicales que estas capacidades posibilitan?

La técnica y la ciencia, además, han sido también, y sobre todo en nuestro siglo, comunicación: aunque no seamos todavía (y quizá no lo seremos nunca, esperemos) productos de la clonación, sino criaturas puestas en el mundo con los viejos métodos artesanales, somos, sin embargo, gente que se comunica en «tiempo real» (jamás una expresión fue menos apropiada) con regiones lejanísimas, bombardeada por informaciones sobre todas las culturas del pasado y del presente. Gente que, por lo tanto, sólo por la variedad de formas de vida (todavía tales, al menos por ahora) con las que entra en contacto, no consigue ya, salvo con un esfuerzo que puede llegar a ser neurótico, pensar la vida como algo constante sobre lo que se puede aprender algo válido, utilizable, de quien ha vivido y aprendido antes que nosotros. No sólo el mundo cambia con una rapidez desconocida para los sabios del pasado, sino que su cambio forma parte integrante de la apertura de los horizontes de la comunicación, por lo que la vida, con su variedad de formas –culturas, costumbres, etiquetas, modos de ver la historia misma– ya no es algo unitario que se pueda contener en una «sabiduría», sino que es, precisamente, la sabiduría del ultrahombre, del creador de valores o, al menos, del intérprete que redescribe el mundo según modelos que ha elegido conscientemente. En el caos sólo podemos ser intérpretes originales; si no, como escribe Nietzsche en muchas de sus páginas, se perece, se cae en la categoría de los «fracasados».

Lo que Nietzsche llama nihilismo, y sobre lo que se descargan tantas imprecaciones, hoy, por parte de los cultores de los valores –incluso de Valores, con mayúscula– es sólo el mundo de la Babel multicultural donde, en realidad, vivimos. Es éste el que «determina» la destrucción de los «fracasados» que Nietsche describe, profetiza, desea, en su filosofía del ultrahombre y de la voluntad de poder. Ahora bien, términos como éstos pueden hacernos estremecer, considerando también las lecturas nazis que se han hecho de Nietzsche –malentendidos, ciertamente, pero posibilitados por equívocos que están presentes en su mismo texto, y quizá también en su autointerpretación–. Pero de lo que se trata es sólo de lo que tenemos ante los ojos todos los días: hoy

es bastante menos posible que ayer –menos que en las sociedades del pasado, dominadas y protegidas por una cultura más unitaria, autoritaria con frecuencia, pero sustancialmente convencida de estar bien fundamentada en la «realidad» y en la naturaleza de las cosas y del hombre– sobrevivir como personas sin ser inventores de la propia visión del mundo. No es que, en el pasado, lo que se creía que era la realidad verdadera no fuese fruto de la interpretación, sino que los agentes interpretativos eran pocos, y no tan explícitamente desvelados todavía como tales. Hoy, cuando todos sabemos que la televisión miente, que los medios de información no proporcionan, en absoluto, representaciones desinteresadas y objetivas del mundo y que también lo que se llama «naturaleza» nos es accesible sólo mediante paradigmas científicos muy marcados por la historicidad y cargados de teoría, por lo tanto, de «prejuicios» (sin los que, por otra parte, no se podría conocer nada), ya no podemos tranquilizarnos fingiendo estar con los pies en la tierra, ocuparnos de las cosas como son, no dar la razón a los sueños. El final de la ideología es también el triunfo de las ideologías, es decir, de las múltiples interpretaciones del mundo reconocidas como tales, que hacen inevitable la elección y la decisión individual. Es incluso demasiado obvio que justamente la sociedad de masas hace posible y necesaria esa elección, mientras constituye también el mayor riesgo para su efectiva realización: una especie de «doble vínculo» que, como hemos aprendido de antropólogos como Bateson, puede frecuentemente conducir a la locura. Los versos de Hölderlin, que Heidegger cita a menudo –«Allí donde crece el peligro, crece también lo que salva»–, quizá no tengan el carácter de la certeza fundada en una visión de la ley dialéctica de la realidad, pero son una profecía sobre el mundo tal como se configura hoy, de una pos-modernidad que nos reclama perentoriamente llegar a ser ultrahombres y al mismo tiempo amenaza peligrosamente la posibilidad de que nos realicemos como tales.

Como se sabe, Heidegger describió la condición de la cultura de la modernidad tardía en la que vivimos como la época del final de la metafísica, es decir, como la época del nihilismo del que habla Nietzsche, y al que caracteriza de manera emblemática en algunas páginas famosas de su obra de los últimos años: por ejemplo, en el famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* titulado «Cómo el "mundo

verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula»; o también, quizá más sutilmente, en la nota titulada «El nihilismo europeo» del verano de 1887 (VIII, 1, 199-206). Hay que unir estos textos (y muchos otros, naturalmente) de Nietzsche para entender en qué sentido están implicados nihilismo, modernidad e ideal del ultrahombre como única posibilidad de un ideal moral en nuestra época. En todo caso, lo que nosotros, instruidos también por Heidegger, podemos añadir al marco que Nietzsche traza es una referencia más explícita al devenir de la sociedad de la comunicación. El nihilismo, el final de la creencia en una realidad dada establemente en sus estructuras de una vez por todas y alcanzable por el pensamiento, como norma del conocimiento y de la acción, no acontece sólo por una interna necesidad conceptual, como en ciertas ocasiones parece pensar Nietzsche, cuando teoriza que Dios muere porque sus fieles, a los que ha mandado no mentir, descubren que Él mismo es una mentira a desvelar como tal. O mejor: también el descubrimiento de Dios como mentira que ya no es necesaria se verifica, según Nietzsche, porque, como escribe en la misma nota del verano de 1887 (par. 3), ya no tenemos necesidad de Dios, una hipótesis demasiado extremada, porque mientras tanto, gracias también a la creencia religiosa que ha consolidado las bases de la convivencia y ha favorecido el desarrollo de la ciencia y la técnica, nuestra existencia ya no es tan insegura y ya no requiere seguridades totales, mágicas, como las que exigían la fe en Dios. En la base del nihilismo moderno está, pues, también para Nietzsche, el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Para nosotros, como se ha apuntado, este desarrollo es también, y sobre todo, el de la comunicación: un mundo de pluralismo cultural como éste en el que todavía vivimos es, precisamente, el lugar del final de la metafísica y de la manifestación del carácter interpretativo de toda la existencia. No es sólo la comunicación la que desvela esto: también, y ante todo, la ciencia, cuyo mundo es cada vez más una «cimentación», como la llamaba el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, una imagen artificial que sirve, sí, para producir experimentos de verificación o falsación y también realizaciones útiles en la práctica, pero que con la experiencia cotidiana tiene, a su vez, una relación cada vez más mediada sólo por otras cimentaciones científicas. Nadie ha «visto» nunca, ni podrá verlo, un agujero negro. La ciencia lo consigue, se muestra, por tanto, realista, eficaz, etc.,

justamente en la medida en que se especializa y «pierde de vista» lo real en el sentido cotidiano de la palabra. Nietzsche observa también

esto allí donde dice que los científicos trabajan sin necesidad de saber todo desde el principio, ni todo hasta el final: sólo un pequeño trozo. Por lo tanto, también bajo este perfil la realidad «se escapa» como tal. Junto a la ciencia-técnica y a la comunicación generalizada ha habido todo un proceso de efectiva pluralización de mundos: final del colonialismo, encuentro con culturas, religiones, éticas diferentes.

Aquello de lo que Nietzsche habla en la página del *Crepúsculo de los ídolos* y en la nota del verano de 1887 ha de leerse, por tanto, a la luz de un amplio proceso histórico que nos implica, que no tiene sólo, o ante todo, rasgos teóricos, y que «exige» el ultrahombre. Quien no consigue llegar a ser un «intérprete» autónomo en este sentido, perece: no vive ya como una persona, sino como un número solamente, unidad estadística del sistema de producción-consumo.

¿Se puede dar, vivir, aceptar, un ideal de sabiduría «ultrahumano» de este tipo? Mientras, ¿no será algo que haya de reforzar de tal modo la fe en uno mismo, el sentimiento de la propia originalidad, del propio «buen» derecho (no hay nada que limite mi voluntad de poder, sino la de los otros, con los que puedo solamente luchar...), hasta el punto de hacer imposible toda convivencia? ¿Vuelvo así a la selva primitiva, *bellum omnium contra omnes*? Tal vez así leyeron a Nietzsche los intérpretes nazis. Sin embargo, aquí resulta decisivo leer hasta el fondo la nota del verano de 1887, que concluye con una tesis aparentemente poco «nietzscheana»: en la lucha de la voluntad de poder por imponer su propia interpretación sobre la de los otros (ciertamente Nietzsche no excluye explícitamente el uso de la fuerza física, aquí...) no vencerán los más violentos, sino más bien «los más moderados, los que no necesitan principios últimos... los que saben pensar respecto al hombre reduciendo considerablemente su valor, sin resultar por ello pequeños y débiles». En otro lugar, Nietzsche habla explícitamente del hecho de que en la disolución de todos los valores está implicado también el yo; la ironía del ultrahombre se ha de ejercitar también respecto a él, es más, en eso se distingue de los banales ideales de superhombre que han propuesto las éticas de la excepcionalidad, del genio, de la superioridad de la raza, etc. La moderación de la que habla nuestro fragmento sobre el nihilismo europeo es, pues, algo mucho

más complejo que un mero espíritu de tolerancia, que sería un expediente psicológico útil para vencer en la lucha de las voluntades de poder. Aquí se trata, en un sentido mucho más general, de un ideal de vida y de sabiduría que acaba por señalar como meta del perfeccionamiento moral un sujeto «plural», capaz de vivir la propia interpretación del mundo sin necesidad de creerla «verdadera» en el sentido metafísico de la palabra, en cuanto arraigada en un fundamento cierto e inconmovible. Si se piensa en ello, es esto lo que han buscado muchas doctrinas de la verdad en nuestro siglo, incluida la, tan popular hoy, de la verdad como falsabilidad. Pero, cogiendo las cosas un poco por los pelos, hasta una visión, como la que tiene Hegel, de lo verdadero como «lo total» se puede interpretar a una luz como ésta: tal vez Hegel no creía verdaderamente ser Dios, es decir, no creía verdaderamente que la verdad total del espíritu absoluto pudiera albergarse en una mente individual, aunque fuese la del filósofo; y por eso el espíritu absoluto sólo existe «dentro» del espíritu objetivo, y como síntesis de espíritu objetivo y espíritu subjetivo. Sea cual sea la posibilidad de «anexionar» incluso a Hegel a este ideal de ultrahombre, como personalidad sabia en cuanto que es plural, sin embargo, se puede reconocer, al menos, que en esta dirección van muchas experiencias y temáticas determinantes para la cultura del siglo XX –no sólo la gran literatura de Proust, Joyce o Musil–. Es justamente esto lo que ignoran tanto muchas de las éticas laicas del retorno a los Valores, como la ética oficial: es cuestión todavía de entender la modernidad, de leer los signos de los tiempos... Antes, el sentido cultural del psicoanálisis, esa «herida al narcisismo del yo» que se produce cuando ya no es posible creer en la ultimidad de la conciencia, de la que se descubre –sin llegar nunca al fondo, sin embargo– que siempre es solamente superficie, máscara, simbolización.

Pero además ¿quién, si no es un sujeto ultrahumano y plural en este sentido nietzscheano, puede vivir auténticamente la democracia moderna? Parece paradójico hacer del ultrahombre nietzscheano, en contra de tantas declaraciones explícitas del mismo Nietzsche, un sujeto «constitutivamente» democrático. En todo caso, a favor de una lectura así no está sólo la puesta en guardia del fragmento citado sobre el nihilismo europeo y sobre la victoria final de los «más moderados»; está también toda la crítica que Nietzsche despliega del *bisheriger*

Mensch, del hombre tal como ha sido hasta ahora, que lleva en sí todos los defectos y las neurosis del perro «que envejece encadenado» (véase MaM I, 34; WS 350; y *Il soggetto e la maschera, op. cit.*, págs. 152 y sigs.). A causa de la desconfianza en el hombre tal como ha sido hasta ahora, incluso en sus mejores ejemplos, Nietzsche no puede pensar el *Übermensch* en términos de fuerza y capacidad de imponerse a los otros, como un señor sobre los esclavos. Si ha de darse algo como el *Übermensch*, sólo será posible como un «ultrahombre de masas», un nuevo sujeto que no destaca sobre el fondo de una sociedad de esclavos, sino que vive en una sociedad de iguales. Si fuese un «señor», contrapuesto a una masa de esclavos, seguiría siendo el sujeto violento de la tradición, marcado con las huellas de la lucha por el poder y, en consecuencia, seguiría amenazado por la neurosis y la violencia interiorizada que están ligadas a esta lucha. Si queremos un ejemplo dramáticamente actual, pensemos en cómo puede llegar a ser la vida del quince por ciento de los «señores» –nosotros, ciudadanos del mundo industrial– que consumen el 85% de los recursos del globo, si no se apresuran a redistribuir esos recursos de manera más equitativa: una vida blindada, en un enclave militarizado donde las exigencias de defensa de los propios privilegios acabarán por hacer inhabitables los privilegios mismos.

¿Verdaderamente es tan paradójico, pues, hablar –incluso contra la letra del texto de Nietzsche– de un ultrahombre de masas? ¿O no es un modo de tomar radicalmente en serio su doctrina, dándose cuenta de que, verdaderamente, como él pensaba, nuestro siglo es justamente el del nihilismo, el del eterno retorno, el de la ultrahumanidad? Por lo demás, en esta dirección apuntan no sólo los muchos ejemplos literarios y artísticos que definen nuestra época; el ultrahombre nietzscheano tiene algo profundamente afín a otro gran modelo ético, incluso religioso, que llegó a popularizarse en la cultura del siglo XX por obra de un gran pensador independiente de mediados del siglo XIX, Søren Kierkegaard, el fundador del existencialismo. Como muchos recordarán, Kierkegaard concibe la existencia como elección entre tres posibles formas de vida: el estadio estético, el ético y el religioso. El primero está simbolizado en la figura de Don Juan, el segundo en la figura del marido fiel y trabajador, el tercero en la figura del Abraham bíblico. Este último, en un cierto momento, se encuentra

frente a la llamada, personalísima y misteriosa, en la que Dios le pide que sacrifique a su hijo Isaac y, contraviniendo todas las leyes de la ética, decide seguirla, constituyéndose como excepción que deja a un lado los valores universales de las normas para responder a una vocación no justificable ante los demás con motivaciones racionales. ¿No es legítimo descubrir en Abraham también los rasgos ultrahumanos del *Übermensch* nietzscheano? Se dirá que aquí no está en juego solamente la voluntad de poder de Abraham, que está en juego sobre todo su dedicación obediente al querer de Dios. Ya, pero tampoco el ultrahombre de Nietzsche, al final, piensa en la propia voluntad como algo último, sabe que ésta es sólo superficie, se siente, pues, preso e implicado en un asunto que no se refiere total y únicamente a su «yo». La parábola en la que Zaratustra habla de la decisión de la que depende el reconocimiento, o institución, del eterno retorno («La visión y el enigma») narra que bajo la gran puerta sobre la que está escrito «*Augenblick*», el instante de la decisión, discurre un camino circular: la decisión es, pues, algo que tuvo lugar ya desde siempre, no es, por eso, nada original, quizá ni siquiera en poder del sujeto que, dramáticamente, la toma, la decisión habla ya de una alteridad. Nietzsche no identifica esta alteridad con el Dios bíblico (y, en todo caso, habría que ver...). Ciertamente, de este reconocimiento es de donde proviene la moderación del ultrahombre, su sentido de la ironía, su fundamental apertura a la pluralidad de las interpretaciones, que hace de él un sujeto nuevo, capaz de vivir en un mundo carente de fundamentos sin convertirse, sin embargo, en un mezquino cultor del más limitado sí mismo y de sus más inmediatos y brutales intereses. El fundamento último que siempre ha justificado los más despiadados fanatismos de la historia de la violencia humana no se sustituye aquí por la voluntad del yo, asumido como último e indiscutible absoluto; ese yo es un centro de hospitalidad y escucha de voces múltiples, un cambiante arco iris de símbolos y llamadas que está tanto más cerca del ideal cuanto menos se deja encerrar en una forma dada de una vez por todas. ¿Será ésta también una de las muchas alegorías nietzscheanas, que se ha de interpretar como una referencia a la caridad?

Los dos sentidos del nihilismo en Nietzsche

Como es sabido, Nietzsche se define como el primer nihilista perfecto de Europa, en cuanto que ha experimentado el nihilismo en sus últimas consecuencias y, justamente por eso, «*ihn hinter sich, unter sich ausser sich hat*» (VIII, 11/411).[1] Es nihilista, en definitiva, y lo es perfectamente, justo en la medida en que ha atravesado el nihilismo y lo ha dejado a su espalda. Ésta es ya una alusión, implícita, a dos sentidos diferentes de nihilismo. Entender esta distinción no es solamente un problema de «filología» nietzscheana, como es evidente: se puede decir que todo el significado de la propuesta filosófica de Nietzsche –bien si su pensamiento es sólo un *síntoma* de la decadencia europea (como pretendieron muchos intérpretes, no sólo Lukács, quizás, en cierto sentido incluso Heidegger también), o bien si es además una vía de salida practicable de la decadencia– depende de la posibilidad de trazar una distinción clara entre los dos sentidos del nihilismo.

Ahora bien, la caracterización más amplia y general del nihilismo activo respecto al pasivo, o reactivo, parece distinguirlos en términos de «fuerza» del espíritu: en una nota del otoño de 1887 el nihilismo se define como «ambiguo»: «Nihilismo como signo del incrementado poder del espíritu: nihilismo pasivo» (VIII, 9/35). La fuerza del espíritu se afirma sobre todo al disolver todo lo que se presenta, pidiendo nuestra adhesión, como estructura objetiva, valor eterno, significado establecido: de hecho, toda creencia «expresa en general la constricción que ejercen las condiciones de existencia, la sumisión a la autoridad de situaciones en las que un ser prospera, crece, adquiere poder»

1. Las obras de Nietzsche editadas se citan aquí con el título y el número del aforismo o capítulo; los inéditos se citan según la numeración (volumen, cuaderno de manuscritos/fragmento) de la edición Colli-Montinari, publicada en Adelphi.

(*ibid.*); por eso, la negación es, por sí misma, un signo de actividad y no se puede tomar por nihilismo reactivo (véase, por ejemplo, lo que Nietzsche escribe sobre «el placer de decir que no y hacer que no por la inmensa fuerza y tensión del decir que sí», VIII, 11/228). La negación no es el rasgo esencial del nihilismo reactivo o pasivo: por el contrario, este nihilismo ha asumido siempre, en sus diversas formas históricas, una apariencia afirmativa, ya que su meta era esconder la nada que está en el fondo de todo lo que se considera ser, valor, estructura estable. El nihilismo pasivo se llama también reactivo justamente porque, cuando los valores supremos se disuelven (y éste es una especie de lado «objetivo» del nihilismo), se niega a levantar acta de esta aniquilación y –para restaurar, sanar, tranquilizar, aturdir– usará todos los «disfraces: religiosos, morales o políticos, estéticos, etc.» (VIII, 9/35).

El nexo entre pasividad y reactividad aparece así claro: la reacción, es decir, la invención de todo tipo de disfraces, de máscaras ideológicas, es un aspecto de la actitud que se niega a reconocer que no hay significados y valores *objetivos*, estructuras del ser *dadas*, y que, por ello, se deberían crear activamente. El nihilista pasivo rechaza esta tarea creativa y reacciona usando disfraces y máscaras, que habrán de cubrir el vacío de estructuras objetivas dadas: «Que las cosas tengan una constitución en sí mismas, prescindiendo absolutamente de la interpretación y de la subjetividad, es una hipótesis totalmente ociosa (o perezosa); esto presupondría que interpretar y ser sujeto no sería necesario...» (VIII, 9/40). La reactividad está, pues, directamente conectada a la pasividad y a la pereza (*müssige Hypothese*). Si, por el contrario, el nihilismo tiene el valor de aceptar que Dios ha muerto, esto es, que ya no hay estructuras objetivas *dadas*, se convierte en activo, al menos, en dos sentidos: en primer lugar, no se limita a desenmascarar la nada que está en la base de los significados, estructuras, valores; también produce y crea nuevos valores y nuevas estructuras de sentido, nuevas interpretaciones. Es sólo el nihilismo pasivo el que dice que no hay ninguna necesidad de fines y de significados. Por el contrario, «justamente ahora que la voluntad sería necesaria en su máxima fuerza» (esto es, ahora que Dios ha muerto), «es más débil y pusilánime. Absoluta desconfianza de la fuerza organizadora de la voluntad respecto al todo» (VIII, 9/43).

En un segundo sentido, el nihilismo es activo en la medida en que no es solamente «contemplación de la vanidad de las cosas, ni sólo la convicción de que todas las cosas merecen ir a la ruina: se pone manos a la obra, las *lleva a la ruina*» (VIII, 11/123): puede que esto sea una actitud ilógica, porque se podría esperar, simplemente, la inevitable aniquilación de valores y estructuras, «pero el nihilista no cree en la obligación de ser lógico. Es el estado de los espíritus y de las voluntades fuertes, y no les es posible detenerse en el "no del juicio" –el no de la acción proviene de su naturaleza–. La aniquilación a través de la mano secunda a la aniquilación a través del juicio» (*ibid.*) (con todos los ecos, tan vivamente sentidos en los primeros años setenta, que remiten a la crítica de Marx a las armas...).

Pero ¿por qué los valores y verdades «recibidos», *bisherige*, merecen hundirse, ser disueltos? Ante todo porque, mientras pretenden ser verdades y valores eternos, que «no se han hecho» (según una expresión recurrente en *Humano, demasiado humano*), expresan simplemente las condiciones sin las que «una determinada especie de seres vivos» (*«eine bestimmte Art von lebendigen Wesen»*) «no podría sobrevivir» (VII, 34/253). «Hemos proyectado *nuestras* condiciones de conservación como predicados del ser en general» (VIII, 9/38). Lo que creemos que es la verdad, la estructura del ser en sí, no es sino la proyección ideológica de una determinada forma de vida, de individuos o de sociedades. Ahora bien, la razón por la que estas máscaras ideológicas merecen ir a su ruina es también el motivo que las hace necesarias: toda forma de vida necesita una verdad, un sistema de condiciones de conservación y desarrollo proyectado en una «interpretación» del mundo. Como hemos visto antes, la desconfianza en la fuerza organizadora de la voluntad es un síntoma de debilidad y de nihilismo pasivo, en consecuencia, el nihilismo activo no podrá destruir las máscaras ideológicas sin crear algunas nuevas, esto es, nuevas interpretaciones que representen las condiciones de conservación y desarrollo de otra forma de vida... ¿Qué es, sin embargo, lo que diferencia entonces estos nuevos valores «activos» de los disfraces tranquilizadores del nihilismo reactivo? Aparentemente, mientras que estos últimos se representaban como verdades eternas y estructuras objetivas dadas, las interpretaciones propias del nihilismo activo son explícitamente conscientes de su naturaleza hermenéutica y, por eso mismo, corres-

ponden a una forma de vida más aventurera, más rica y abierta. En la forma de vida gregaria, en el nihilismo reactivo, ninguna interpretación tiene el valor de presentarse como una interpretación, como la interpretación de alguien; ha de aparecer siempre como verdad objetiva. Así, en el romanticismo decadente del siglo XIX, la idea misma de genio, escribe Nietzsche, fue sustituida por la noción de «poesía popular», en la que desapareció cualquier noción de creatividad individual (véase VIII, 9/44).

No está claro, sin embargo, si, al remitirnos a dos «formas de vida» diferentes –una débil y decadente, la otra fuerte y aventurera–, hemos llegado a una caracterización satisfactoria del nihilismo activo y del nihilismo creativo. Todavía se puede definir la forma de vida «fuerte» tanto en términos de «conciencia hermenéutica» como en términos de pura fuerza extrahermenéutica. En el primer caso, la fuerza no sería sino la capacidad de vivir sin la garantía de un horizonte determinado y estable, en la conciencia de que todos los sistemas de valores no son otra cosa que producciones «humanas, demasiado humanas», o, como dice *La gaya ciencia* (af. 54), de que para vivir hemos de continuar soñando, aun cuando hayamos descubierto que todo es sueño. En el segundo caso, por el contrario, el nihilismo activo se definiría como una forma de vida que, por su fuerza y vitalidad, crea siempre nuevas interpretaciones que se enfrentan permanentemente y sólo alcanzan precarias situaciones de equilibrio, sin que la referencia a un criterio «objetivo» de validez sea posible en ningún caso. Mientras que esta segunda concepción del nihilismo activo se parece un poco a la visión que Burckhardt tenía del Renacimiento (y que Nietzsche ciertamente conocía y, en parte, compartía), la primera perspectiva tiene más bien los rasgos de una conciencia histórica «goethiana» o, mejor, diltheyana. Lo que intento sostener es que ni la imagen «vitalista», ni la «historicista» o «trascendentalista» del nihilismo activo lo describen de un modo adecuado. En cuanto a la imagen historicista –que retoma muy profundamente temas diltheyanos, tal como aparecen, por ejemplo en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, de 1883–[2] parece inadecuada a causa de lo que se podría llamar su socratismo. Dada la diso-

---

2. Véase *Obras de W. Dilthey*, vol. I, Madrid, FCE, 1978 (y también Madrid, Alianza, 1980).

lución de la centralidad de la autoconciencia que Nietzsche realiza (la conciencia como conciencia gregaria, instrumento de comunicación entre quien manda y quien obedece: *La gaya ciencia*), es difícil creer que el carácter del nihilismo activo sea esa suerte de docta ignorancia que asume explícitamente todos los sistemas de valores como errores, sueños o máscaras ideológicas, o como *Weltanschauungen* históricamente relativas, que se convierten en materiales para una tipología o para una psicología trascendental.

La segunda imagen, la vitalista, que define el nihilismo activo en términos de energía, fuerza vital, comporta también graves dificultades, aunque se haya popularizado entre toda una serie de intérpretes de Nietzsche, no sólo de derechas, sino también en autores como Deleuze o Foucault. Pienso en los «flujos» de Deleuze que se trataría de liberar de canalizaciones y territorializaciones represivas; o en la idea foucaultiana de que las *epistemai* son, en último término, efectos de fuerza, de acciones disciplinares. En todas estas interpretaciones vitalistas es difícil ver cómo se puede definir la vida si no es en términos de interpretación y de conciencia hermenéutica (términos, sin embargo, que recaerían bajo la objeción al socratismo...). Por otra parte, la noción de vida, como la centralidad de la conciencia, también fue objeto de una crítica radical por parte de Nietzsche, que en *Ecce homo*, sostiene que no es un asno darwiniano. Como el yo y la misma voluntad de poder (véase *Más allá del bien y del mal*, 22), tampoco la vida es otra cosa que una interpretación, una noción dentro de una específica perspectiva, que no puede, por lo tanto, pretender describir la esencia del ser. Decir que el nihilismo activo se define como lo que actúa, hace actuar, etc., la fuerza vital, implicaría una noción «metafísica» de vida que no es compatible con el perspectivismo de Nietzsche. Hemos de retroceder, entonces, para definir la superioridad del nihilismo activo en términos de conciencia hermenéutica; y recaemos en el problema de la centralidad de la conciencia, que Nietzsche niega...

También se podría intentar definir el nihilismo activo como una forma de pragmatismo radical: por lo demás, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*,[3] Richard Rorty toma partido por una concepción «herme-

---

3. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), Madrid, Cátedra, 1983.

néutica» del conocer (en contra de una concepción descriptiva del pensamiento como espejo de un orden dado en las cosas), justamente a partir de un rechazo de la pereza de la razón que recuerda la pereza de la que habla Nietzsche (de la que ya hay testimonios, por otra parte, en la cultura italiana de principios del siglo XX); esta definición tendría también la ventaja de proporcionar soluciones «tranquilizadoras» para algunos aspectos embarazosos del pensamiento de Nietzsche: así, su idea de que el ultrahombre no puede existir sin una raza de «esclavos», o de una masa no creadora, se podría traducir a la complementariedad que Rorty establece entre lo que, en términos kuhnianos, llama epistemología y hermenéutica, o ciencia normal y ciencia revolucionaria. Sin embargo, creo que, a pesar de su verosimilitud y de sus indudables ventajas, la visión «pragmatista» del nihilismo activo se mantiene también dentro de la perspectiva vitalista, con todas las dificultades que ésta implica. De hecho, ¿por qué deberíamos «recomendar» (como lo hace Rorty) un nihilismo activo o una postura de pragmatismo radical si no es en virtud de una implícita creencia en el valor de la creación, de la actividad, del crecimiento, innovación, etc., esto es, en virtud de una implícita metafísica vitalista? Rorty, como se sabe, evita estas implicaciones metafísicas presuponiendo como obvio que cualquiera preferirá espontáneamente vivir en un universo abierto, en el desarrollo de una conversación (con posibles interpretaciones siempre nuevas), antes que aceptar un universo cerrado, un orden dado, que se trata, solamente, de conocer de una vez por todas y en el que, por lo tanto, idealmente, no debería haber ya interpretación o conversación. Sin embargo, se podría objetar, la misma preferencia por un horizonte abierto, por el proceder de la conversación, por la posibilidad siempre de sucesivas innovaciones, desde el punto de vista de Nietzsche ¿no será justamente un artículo de esa fe gregaria contra la que el nihilista activo debería rebelarse? ¿No es, quizá, la fe en el desarrollo, en la apertura, etc., una de las más arraigadas, difundidas, indiscutidas de nuestra sociedad? Nietzsche no es sólo el filósofo de la voluntad de poder, sino también del eterno retorno de lo mismo, por lo tanto, de una crítica radical a la apertura, a la linealidad progresiva del tiempo...

No pretendo desarrollar aquí este discurso. Quisiera, por el contrario, para concluir, proponer la idea de que, en contra de estas aporías en las que Nietzsche parece enredarse en el esfuerzo por distinguir

entre nihilismo activo y nihilismo pasivo, en sus escritos tardíos, sobre todo en las notas para la nunca realizada *Voluntad de poder*, hay indicaciones para una posible vía diferente con vistas a la definición del nihilismo activo, con todo lo que ésta implica.

El largo fragmento sobre el nihilismo europeo, que escribe a Lenzer Heide en el verano de 1887, después de haber descrito el nihilismo como el salir a la luz de la insensatez de la existencia, de la ausencia de fines y metas, y de la esencia del ser como voluntad de poder, señala como consecuencia de todo ello la destrucción de los débiles, los cuales habrán de perecer porque no tendrán ya la posibilidad de esconderse tras los disfraces religiosos, morales o políticos del nihilismo reactivo. La lucha entre voluntades de dominio opuestas, el juego de la voluntad de poder, se hace explícito e imposibilita ya estos refugios. Pero, al llegar a este punto, se pregunta Nietzsche, «¿qué hombres se mostrarán más fuertes? Los más moderados –responde–, aquellos que no tienen necesidad de principios de fe últimos, aquellos que no sólo admiten, sino que también aman en buena medida la casualidad, el absurdo, aquellos que saben pensar, respecto al hombre, reduciendo notablemente su valor, sin resultar por eso pequeños y débiles: los más ricos en salud, los que están a la altura de la mayor parte de las desgracias y, por tanto, no tienen tanto miedo a las desgracias –los hombres que están seguros de su poder y representan con orgullo consciente la fuerza alcanzada por el hombre» (VIII, 5/7, par. 15).

Muchas otras notas de los últimos años muestran qué es lo que Nietzsche entiende con esta idea de «moderación», que caracteriza a los más fuertes en la época del nihilismo realizado. El modelo de este nihilista activo –ya que éste es el sentido del discurso– no es la «bestia rubia» tan querida por los nazis, ni el filósofo consciente de la historicidad de toda *Weltanschauung*, el psicólogo trascendental de tipo diltheyano. El modelo que con más constancia evoca Nietzsche en sus escritos tardíos es el artista, al que, en una especie de retorno a la terminología de las obras juveniles, llama trágico o dionisíaco; en estos términos, el artista se define por relación a su capacidad de captar, aceptar, aumentar también, los aspectos problemáticos y terribles de la vida, en una suerte de *hybris* experimental que lo identifica a esos técnicos e ingenieros de los que habla la *Genealogía de la moral* (III, 9). Desde este punto de vista, la moderación del fragmento de Lenzer

Heide –como, por lo demás, resulta también del contexto de esta nota– no es una actitud de equilibrio olímpico, sino más bien una disponibilidad al riesgo extremo, que se puede llamar moderación sólo en la medida en que –y éste es su aspecto esencial– trasciende los intereses que mueven la lucha por la vida. *La gaya ciencia*, en el aforismo 120, había avanzado ya la hipótesis de que «la exclusiva voluntad de salvación» pudiese ser «un prejuicio, una vileza y tal vez un residuo de la más exquisita barbarie y de retroceso»; y el Nietzsche de los últimos escritos, en la *Genealogía de la moral* (II, 16), caracteriza al hombre como «un alma animal dirigida contra sí misma», cuya aparición sobre la tierra es «algo nuevo, profundo, inaudito, enigmático, lleno de contradicciones y porvenir», de tal modo que el aspecto de la tierra resulta por ello sustancialmente transformado. La novedad e importancia de esta capacidad de trascender el instinto de conservación, que también en otra página de la *Genealogía* parece ser el rasgo esencial del hombre del futuro (aludo a la página de III, 9: «*hybris* es nuestra posición respecto a la naturaleza, nuestra agresión a la naturaleza con ayuda de máquinas y de tantos despreocupados inventos de técnicos e ingenieros... *hybris* es nuestra postura frente a nosotros mismos, ya que realizamos en nosotros mismos experimentos que no nos permitiríamos sobre ningún animal»), es probablemente el rasgo menos incoherente y dudoso de los que Nietzsche atribuye al ultrahombre y al nihilista activo. Parece paradójico, pero si buscamos un modelo para el nihilista activo encontramos que Nietzsche lo muestra en el artista; y, a su vez, éste se piensa como esencialmente trágico y dionisíaco, pero en un sentido que recuerda a Schopenhauer y a su interpretación ascética del desinterés estético kantiano. La posibilidad del nihilismo activo es la capacidad, de la que el artista da testimonio, de trascender el instinto de conservación, alcanzando una condición de moderación que está también en la base de la *hybris* despreocupada, desinteresada, esencial para la capacidad experimental del *Übermensch*. Descrito en estos términos, no está muy lejos del pasivo o reactivo; como hemos visto, el esfuerzo de Nietzsche por separar nítidamente las dos formas de nihilismo no parece haber llevado a una solución verdaderamente estable y satisfactoria. El hecho de que la caracterización del nihilismo activo deba, en último término, referirse a la capacidad de trascender el interés por la autoconservación indica que, en el fondo, el nihilismo

activo es siempre, también, pasivo y reactivo, en el sentido, al menos, de que no puede prescindir de lo que, en otro contexto, yo llamaría una «ontología débil». Si el nihilismo activo quiere evitar convertirse en una nueva metafísica, que situaría la vida, la fuerza, la voluntad de poder en el lugar del *ontos on* platónico, ha de interpretarse, finalmente, como una doctrina del «desvanecerse» del ser –desvanecerse, debilitarse, etc., como caracteres «esenciales» del ser mismo–. El nihilismo es el proceso a lo largo del cual, como escribe Heidegger sobre Nietzsche, «del ser como tal ya no queda nada». El nihilismo activo no es sino la respuesta del hombre a este proceso «fáctico» de debilitamiento del ser. Atravesar el nihilismo activo hasta sus últimas consecuencias, para llegar a ser nihilista perfecto, es decir, activo, significa acompañar, corresponder al debilitamiento del ser, venciendo en uno mismo el instinto de conservación, el interés en la lucha por la existencia.

En las «Meditaciones sobre la metafísica» con las que concluye la *Dialéctica negativa*,[4] Adorno ve la última posibilidad de la metafísica en el desarrollo –en el lugar de las categorías universales y opresivas que han marcado el pensamiento tradicional y el impulso planificador de la sociedad moderna– de una meditación del *presque rien*, la única forma en la que algo como una «esencia» puede darse fuera de la lógica de la violencia y de la dominación. Este *presque rien* no es tan diferente del *Gering* –inaparente, modesto, de poco valor– del que habla la conferencia heideggeriana sobre «La cosa».[5] Ambos –el *presque rien* adorniano y el *Gering* heideggeriano– son posibles nombres del ser en el momento del final de la metafísica. La última e irresoluble complicidad, que encontramos en Nietzsche, entre nihilismo activo y reactivo y su abrirse al modelo del arte como lugar de la trascendencia del instinto de autoconservación y de la lucha por la existencia, todo ello parece llamar al pensamiento en la misma dirección.

---

4. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*
5. M. Heidegger, «Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*

La gaya ciencia

La atención de la reciente *Nietzsche-Renaissance*, iniciada a principios de los años sesenta con la publicación, en 1961, de los dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger,[1] y que ha continuado más intensamente después de 1964 –año en el que se inicia la publicación de la nueva edición crítica de las obras nietzscheanas a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari–, parece concentrarse preferentemente en las obras del último período de la producción de Nietzsche, dedicando, por lo tanto, una atención relativamente menor a *La gaya ciencia* y a los escritos a los que aparece más estrechamente unida, como *Humano, demasiado humano* y *Aurora*. Esta orientación, aunque no general, ciertamente preferente en los estudios recientes sobre Nietzsche, se explica ante todo por referencia a lo que ha sido, en las últimas dos décadas, el impulso inicial de la recuperación del interés por Nietzsche: la interpretación de su obra propuesta precisamente por Martin Heidegger. En el centro de esta interpretación están las nociones que Nietzsche elaboró sobre todo en los escritos posteriores a *La gaya ciencia*: eterno retorno de lo mismo, *Übermensch*, nihilismo, voluntad de poder. Son las mismas nociones sobre las que insistía la interpretación de Nietzsche, habitual en Alemania en los años treinta, que veía en él al profeta del nazismo y de sus teorías de la raza elegida; justamente en esos años, en una serie de cursos universitarios entre 1936 y 1940, nacía también la interpretación heideggeriana; una interpretación que, a pesar del conocido asunto de la adhesión de Heidegger al nazismo en 1933 (año en el que fue rector de la Universidad de Friburgo, dimitiendo al año siguiente y renunciando desde entonces a cualquier activi-

1. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), *op. cit.*

dad política e incluso dejando prácticamente de publicar hasta el final de la guerra), es totalmente ajena a las interpretaciones nazis del pensamiento nietzscheano; aunque tiene, por el contrario, una profunda vinculación con la época, es en un sentido histórico-ontológico, que no tiene nada que ver con posturas políticas partidistas. Lo que Heidegger leía en Nietzsche, y sobre todo en la doctrina de la voluntad de poder, era el destino del hombre en la sociedad tecnológica del siglo XX; no sólo, por lo tanto, en la Alemania nazi, sino igualmente en la Rusia estalinista o en los grandes países capitalistas de Occidente; un destino que ya Max Weber había descrito en su análisis de la racionalización y burocratización de las sociedades modernas y que era objeto de análisis de la que después llegaría a ser conocida como «Escuela de Francfort». El sentido histórico-ontológico de la interpretación de Heidegger consistía en el hecho de que veía en la filosofía de Nietzsche la conclusión de la historia de la metafísica occidental, esto es, de todo el pensamiento europeo a partir de Platón; una historia que, a su vez, no es una sucesión de acontecimientos más o menos casuales, sino el despliegue del mismo «destino del ser». Que hoy el pensamiento se reduzca cada vez más explícitamente a pensamiento técnico y que la sociedad vaya hacia formas de organización cada vez más integradas, en las que el hombre acaba por ser considerado un objeto entre los objetos, todo ello está profundamente conectado, según Heidegger, con el hecho de que, empezando por Platón, el pensamiento ha tendido a considerar el *ser* de las cosas, de los *entes*, como coincidente con el *ser-representado* (por ejemplo, en Descartes *es* verdaderamente lo que se da al sujeto en una idea clara y distinta); además, con el desarrollo de la ciencia y de la técnica moderna, el *ser-representado* viene a coincidir cada vez más con el *ser-puesto* por el sujeto; las cosas que nos circundan *son* en cuanto que *son producidas* en el ser por la actividad organizada del hombre. Según Heidegger, cuando Nietzsche habla de «voluntad de poder»,[2] no hace sino explicitar esta tendencia que domina todo el

2. Es uno de los títulos que Nietzsche pretendía dar a la obra que estaba preparando en los últimos años y que, después, renunció a escribir. Los fragmentos que Nietzsche dejó fueron, en parte, recogidos y organizados por su hermana Elisabeth, y publicados en diversas ediciones (la definitiva en 1906) bajo el título *La voluntad de poder*. Sobre todo esto véanse las notas al volumen VIII (tomos I-III) de la edición Colli-Montinari.

pensamiento occidental y que culmina en la total organización técnica del mundo en la sociedad «administrada». Nietzsche es el filósofo que llama al hombre moderno a asumir conscientemente la responsabilidad de este dominio del mundo, dedicándose totalmente a la explicación de las potencialidades de la ciencia y de la técnica. En la época de la metafísica realizada como técnica, dice Heidegger, «del ser como tal ya no queda nada»:[3] ya no se plantea –ya no se debe plantear– el problema del ser de los entes, de su «significado global», tampoco el de su «valor», eventualmente, para el hombre; ahora ya se plantean solamente problemas particulares, «técnicos», internos a los campos individuales en los que la razón «trabaja» para producir y consolidar en el ser los objetos de su multiforme actividad.

Como se ve también por esta esquematización sumaria, las hipótesis interpretativas que Heidegger introduce, con independencia de su «adecuación» en el plano estrictamente historiográfico, son, ciertamente, las que ofrecen estímulos más fecundos para una discusión del significado de Nietzsche en la actual situación teórica. Por eso los actuales estudios nietzscheanos se refieren a ellas, prefiriéndolas a otras interpretaciones «canónicas», elaboradas también a lo largo de los años treinta, como la de Karl Löwith o la de Jaspers. La primera –cuya dependencia respecto a Heidegger resulta cada vez más clara, a pesar de las explícitas tomas de posición polémicas del autor respecto a su antiguo maestro–[4] concibe el pensamiento de Nietzsche como el esfuerzo por recuperar, en la idea del eterno retorno, una experiencia del tiempo que sitúe de nuevo al hombre actual más acá del historicismo que ha caracterizado el pensamiento europeo a partir de la imposición de la visión de la historia anunciada por la Biblia; un esfuerzo, naturalmente, abocado al fracaso, pero que sitúa la experiencia del hombre europeo moderno bajo el signo de la tensión hacia la imposible recuperación de una condición clásica o preclásica. En esto, la perspectiva de Löwith es análoga a la de Heidegger; también para Löwith, como para Heidegger, Nietzsche está al final del proceso del pensamiento occidental, que Löwith caracteriza

3. Véase Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*
4. Para esto véase, de K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, Turín, Einaudi, 1966; *Sämtliche Schriften* Bd. 2, Metzler, 1983-1984; *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, Rialp, 1956.

como historicismo, y, en cuanto final, impone una especie de retorno a los comienzos, a la experiencia de los presocráticos. Löwith, sin embargo, no da el paso decisivo que Heidegger, por el contrario, realiza, esto es, no ve que la técnica, como dominio total del mundo, sea la culminación misma del historicismo y de la metafísica. Bajo muchos aspectos, la interpretación de Löwith, en su aporético carácter final, sigue estando profundamente ligada al espíritu del existencialismo, que caracteriza también la lectura jaspersiana de Nietzsche, en la que se acentúan sobre todo temáticas exquisitamente existencialistas, como la experiencia del límite y el nexo inescindible entre verdad y personalidad.

Ni la interpretación de Löwith ni la de Jaspers parecen tener hoy un peso comparable, en la discusión sobre Nietzsche, a la de Heidegger; y ello por su vinculación con la filosofía de la existencia, que también resulta inactual (quizá no definitivamente), es probable que por las mismas razones justamente que suscitaron, ya a principios de los años treinta, la llamada «vuelta» (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger: la constatación de que las categorías preferidas por el existencialismo, como la de autenticidad, elección, ser-para-la-muerte, o bien límite, fracaso, cifra, en su referencia preferente al individuo, no son suficientes para analizar la experiencia del hombre en la época de las estructuras progresivamente integradas de la moderna sociedad de masas. La «vuelta» de Heidegger (que se desarrolla a partir de la conferencia *Sobre la esencia de la verdad*, de 1930) no se resolverá, sin embargo, en un redescubrimiento del historicismo, como búsqueda en las condiciones históricas y sociales de una fundamentación última de los conflictos y de las alternativas que se manifiestan en la vida del individuo. A Heidegger tanto el individuo como las concreciones históricas le parecen, por el contrario, determinados, en sus distintas configuraciones, por lo que él llama el «destino» del ser, esto es, ante todo por el sentido que el término «ser» asume en el lenguaje de una determinada época o civilización, sentido del que depende el modo en el que individuos y grupos tienen, en esa determinada época, experiencia del mundo. Es en relación con esta compleja reducción de la historia al destino del ser como Heidegger interpreta el significado de Nietzsche como punto de llegada de la metafísica occidental.

Todo esto ha de ser recordado porque justamente dentro de estas perspectivas se desarrolla hoy la discusión en torno al sentido del pensamiento de Nietzsche. Particularmente, sólo si se tienen presentes las líneas de la interpretación heideggeriana se puede entender la amplísima literatura nietzscheana en lengua francesa y también el peso determinante que Nietzsche tiene en la filosofía del estructuralismo y del postestructuralismo, por ejemplo en pensadores centrales en el debate filosófico actual como Michel Foucault, Jacques Derrida o Gilles Deleuze, cada uno de los cuales define sus posiciones también, y sobre todo, en referencia a una determinada lectura de Nietzsche que, si no coincide con la heideggeriana, está, sin embargo, profundamente influida por ella. Es el momento de recordar nada más que, en Francia, junto a la influencia de Heidegger vive una tradición interpretativa autóctona, que se remonta a los años treinta y a las lecturas de Nietzsche por parte de pensadores que provienen del surrealismo como Pierre Klossowski y George Bataille. A esta tradición, además de a la enseñanza de Heidegger, se remiten hoy los casi excesivos estudiosos franceses de Nietzsche, que han dado lugar a una auténtica «manera», con frecuencia teóricamente improductiva y estilísticamente irritante,[5] cuya popularidad, incluso en Italia, se justifica, sin embargo, si se piensa que es la reacción a una situación anterior dominada por esquemáticas posturas historicistas, como las emblemáticas del Lukács de *El asalto a la razón*,[6] según el cual hay que considerar a Nietzsche como una etapa del irracionalismo en el que acaba la cultura burguesa en la época del imperialismo; de esta crisis irracionalista de la cultura burguesa Nietzsche sería un mero síntoma, con el mismo título que lo son las vanguardias artísticas de principios del XX. Este esquema lukácsiano ha quedado fuera de juego por razones que tienen que ver no sólo con su interna debilidad teórica, sino también con la revisión del marxismo en las últimas décadas; una revisión que ha comportado también la revalorización del alcance «subversivo» de las vanguardias y la recuperación del interés por Nietzsche, incluso en la cultura «de izquierdas». El riesgo hoy, en todo caso, es que lo que Lukács llama-

5. Aludimos a libros como el de J. M. Rey, *L'enjeu des signes*, *op. cit.* Sobre éste y otros textos de la reciente literatura nietzscheana en lengua francesa véase en este volumen «Arte e identidad».
6. *Die Zerstörung der Vernunft*, *op. cit.*

ba el irracionalismo de Nietzsche, sellándolo como reaccionario, pero dejándole también con ello, paradójicamente, la fuerza y la peligrosidad de lo negativo, se entienda simplemente como afirmación de una «racionalidad» infundada, puramente técnica, de la cual Nietzsche sería el primer y más lúcido profeta, seguido en este camino por Heidegger y Wittgenstein.[7]

Tanto la interpretación lukácsiana como la interpretación nazi o la de Heidegger ponen, pues, en el centro de su atención ideas y doctrinas desarrolladas por Nietzsche en el último período de su vida de pensador, es decir, a partir de *Así habló Zaratustra*. A esto hay que añadir que la edición crítica preparada por Colli y Montinari tiende también a llamar la atención sobre los escritos del último período, ya que éstos justamente, sobre todo los fragmentos póstumos que habían sido utilizados por la hermana de Nietzsche para componer *La voluntad de poder*, tras la puesta a punto filológica aparecen a una luz diferente y nueva.

En esta situación, releer *La gaya ciencia* puede tener, ante todo, el sentido de restablecer el equilibrio: mientras que en las obras del último período, y en las interpretaciones que remiten principalmente a éstas, la doctrina de Nietzsche frecuentemente se presenta en un estado de metafísico enrarecimiento, o tiende a enrigidecerse en auténticas «tesis» ontológicas (pensamos en determinadas lecturas de Derrida y de sus discípulos, en las que Nietzsche aparece como un teórico del ser entendido como diferencia), aquí éstas se presentan todavía en su vinculación originaria con los aspectos «ilustrados» de la obra de Nietzsche, con su reflexión de «moralista» y crítico de la cultura. También bajo el perfil estilístico, que bien se puede definir con el tér-

7. Esta interpretación de Nietzsche (y de Heidegger) es la que propone en Italia Massimo Cacciari (ante todo, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, Feltrinelli, 1976). Comporta, entre otras cosas, un «poner entre paréntesis» las diferencias que Heidegger establece explícitamente entre su pensamiento y el de Nietzsche. Creemos que sobre todo esto ha escrito páginas decisivas Ferruccio Masini, que en un reciente ensayo se refiere a la necesidad de mantener, aunque cambiándole el sentido, el discurso lukácsiano sobre la «falsificación mítica» que la superación nietzscheana del nihilismo comporta. Masini subraya correctamente que lo que Nietzsche «libera» es justamente lo irracional y, por tanto, no la racionalidad tecnológica; pero esta liberación «no tiene de por sí un signo irreal reaccionario»: véase el ensayo de Masini en F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000.

mino de «convalecencia» que Nietzsche utiliza en el prefacio a la segunda edición de la obra, las ideas que después serán características del Nietzsche maduro, es decir, principalmente la del eterno retorno de lo mismo y la de la muerte de Dios, aparecen en *La gaya ciencia* en su formulación más feliz, y más adecuada también a su significado sustancialmente «experimental»; se entrevén y quieren como grandes «posibilidades», que mantienen todavía un profundo vínculo con la historia de la humanidad del pasado y no están sometidas al riesgo de convertirse en nuevas tesis metafísicas, en una nueva descripción de la «verdadera» esencia del mundo. La filosofía que se expresa en *La gaya ciencia* es ya, en muchos aspectos decisivos, la de *Así habló Zaratustra*; pero no ha encontrado todavía (¡quizás afortunadamente!) la forma bíblico-profética que Nietzsche adoptará en esta obra. De hecho, con toda su insistencia en la ligereza y la danza, el *Zaratustra* –cuya primera parte sale en 1883 y el resto está ya anunciado al final del libro cuarto de *La gaya ciencia* (el último en la primera edición, de 1882; el quinto se añadió en la segunda edición, de 1887)– es un libro desagradable, retórico, recargado con un complejo *aparato* simbólico; en resumen, en el plano estilístico, es un fracaso –lo que, si uno no se quiere quedar en una valoración angostamente literaria, se debe explicar, en el plano filosófico, por la dificultad de encontrar una forma adecuada a la novedad de los contenidos que Nietzsche intentaba enunciar–. Lo que se dibuja ya en *La gaya ciencia* es un pensamiento que no «describe» estructuras del ser, como había pretendido hacer el pensamiento metafísico anterior; entre las «estructuras», su descripción y el sujeto mismo que escribe o al que el escrito se dirige subsiste, para Nietzsche, un vínculo más complejo, que ya no es espectacular-representativo. Para expresar este «contenido» (al que también, por lo tanto, se le llama así sólo aproximadamente) no es suficiente ni la forma del tratado, tradicional en la filosofía y especialmente en la filosofía alemana, ni la forma que Nietzsche había adoptado desde *Humano, demasiado humano* y que, a pesar de todo, mantiene todavía en *La gaya ciencia*, esto es, la forma del aforismo, aunque esta última ha dado ya pasos decisivos hacia la recuperación del sentido originario de la filosofía, también como sabiduría de la vida y atención micrológica a la experiencia vivida. En el verano que precede a la composición de *La gaya ciencia*, el verano de 1881, Nietzsche, de hecho, tuvo la gran iluminación que le

hizo «descubrir» la idea en torno a la que girará todo su pensamiento de ahora en adelante: la idea del eterno retorno de lo mismo. Ésta, como se ve también por la forma de su primera enunciación en *La gaya ciencia* (aforismo 341), no se deja expresar en una proposición del tipo «el ser es eterno retorno...», o bien, «todo retorna...». Zaratustra dirá explícitamente que entenderla así es hacer de ella «una canción de organillo».[8] El eterno retorno no es una «estructura verdadera» que el sujeto pueda mirar, como un espectáculo, y describir en un enunciado. A esta experiencia y a esta dificultad quiere responder la elección estilística del *Zaratustra*; e incluso tal vez ya el recurso a la poesía, que tiene lugar en *La gaya ciencia* (que tiene un preludio poético y que llevará como apéndice, en la segunda edición, las *Canciones del príncipe Vogelfrei*), da testimonio de la tensión hacia la superación del estilo aforístico y del esfuerzo por encontrar una forma expresiva más adecuada a los nuevos contenidos. Nietzsche no repetirá después el experimento del estilo «profético» del *Zaratustra*, e incluso volverá al aforismo; pero la renuncia final a su proyectado *Hauptwerk*, que quedó en un estado de acumulación de notas que nunca encontraron la colocación orgánica en la que él, inicialmente al menos, pensaba, significa que este problema del estilo expositivo quedó para Nietzsche hasta el final sin resolver. También bajo este aspecto, su historia encuentra puntuales correspondencias y profundas analogías con el pensamiento del siglo XX: el carácter aforístico de las obras de Adorno (incluso de las que no se presentan bajo esta forma) responde, ciertamente, a exigencias muy próximas a las sentidas por Nietzsche, mientras que la inacabada búsqueda heideggeriana de un lenguaje capaz de hablar del ser fuera del horizonte de la metafísica revela que el problema estilístico de Nietzsche, lejos de ser sólo una cuestión técnica ligada a su trabajo de escritor, tiene un significado epocal, tiene que ver con el destino mismo de la filosofía en nuestro siglo.

También respecto a este problema del «estilo», *La gaya ciencia* se encuentra en una posición de feliz equilibrio; verdaderamente, su escritura deja que se transparente ese espíritu de convalecencia que el mismo Nietzsche siente cuando la relee para la segunda edición. La

8. Véase *Así habló Zaratustra*, libro III: «El convaleciente» (ed. Colli-Montinari, pág. 266).

experiencia intelectual que aquí se refleja es todavía la de la primera gran «curación» de Nietzsche, la que marcó su alejamiento del wagnerismo y del schopenhauerismo juvenil, que habían dominado sus primeros escritos (es decir, *El nacimiento de la tragedia* y las cuatro *Consideraciones intempestivas*). En estas obras había creído posible la restauración de una «civilización trágica» mediante el mensaje que debía difundir la obra wagneriana. Según la «filosofía de la historia» que sostiene *El nacimiento de la tragedia*, la civilización trágica acabó cuando, en la Grecia del siglo V a. C., se impuso el espíritu socrático; desde entonces, esto es, desde que el hombre empezó a considerar el mundo como un sistema sostenido por leyes estables que la razón puede conocer progresivamente y utilizar con vistas a la organización de la vida individual y social, cualquier grandeza humana ha llegado a ser imposible; se ha impuesto una civilización de la forma, de lo definido y de la estabilidad de la verdad como adecuación a reglas, que no son «objetivas» en absoluto, pero se aceptan universalmente. Esto ha permitido un prodigioso desarrollo de la ciencia, pero ha significado también una progresiva igualación de la experiencia en sus dimensiones «medias», la pérdida de toda sensibilidad para lo excepcional, lo nuevo, y, más en general, para todas esas zonas no racionales de la experiencia (poesía, religión, mito) de las que otras civilizaciones habían obtenido su fuerza creadora. El hombre del siglo XIX le parece a Nietzsche, en la culminación de este proceso de racionalización del mundo, totalmente incapaz de producir una nueva historia, capaz solamente, ahora, de merodear como un turista en el mundo de las posibilidades históricas, realizadas de hecho en el pasado, que el enorme desarrollo de la historiografía pone a su disposición como un espectáculo o como un repertorio de máscaras de estilo con las que cubrir su fundamental carencia de estilo. El hombre del siglo XIX se ha «alojado» en el mundo: las ciencias de la naturaleza y la historiografía le proporcionan un conocimiento completo de las coordenadas de su existencia, y la técnica y la organización del trabajo social realizan el aspecto «práctico» de este alojamiento y aseguración. Pero la seguridad teórico-práctica se alcanza, según Nietzsche, al precio de perder creatividad, y en esto consiste la decadencia: en el lenguaje de *El nacimiento de la tragedia*, esto se expresa diciendo que el elemento apolíneo se ha independizado completamente del dionisíaco y lo ha suplantado. El

«malestar de la civilización» que de aquí deriva se manifiesta con la imposición de un tipo humano mediocre, trabajador-consumidor, que más tarde Nietzsche llamará hombre gregario.

Son temas demasiado conocidos y familiares en la actual discusión sobre racionalismo e irracionalismo como para que sea necesario demorarse aquí mucho más. En el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, esta concepción de la civilización griega, de la decadencia y de la posibilidad de salir de ella a través de los efectos «sociales» de la obra wagneriana representa sólo una primera etapa. Ésta se supera en un proceso de maduración que tiene lugar en los años en los que enseña en Basilea (a donde Nietzsche se traslada en 1869) y que da su primer fruto hacia el final de su vida basileana, esto es, con *Humano, demasiado humano*, publicado en 1878. Esta obra marca la ruptura con Wagner y con el wagnerismo; la primera edición llevaba una dedicatoria a Voltaire, cuyo sentido se entiende claramente desde el aforismo que abre la obra, con el significativo título de «Química de las ideas y de los sentimientos». El programa que en esta expresión se enuncia entra en polémica, ciertamente, con el esteticismo del joven Nietzsche; pero, bajo otros aspectos, se puede considerar también como una reformulación del discurso sobre lo dionisíaco y la civilización trágica que Nietzsche había desarrollado en el escrito sobre la tragedia. Es al pensamiento de la época trágica, es decir, al pensamiento de los presocráticos, al que alude Nietzsche cuando escribe, en este primer aforismo de *Humano, demasiado humano*, que «los problemas filosóficos retoman hoy en todo y para todo casi la misma forma interrogativa de hace dos mil años: ¿cómo puede nacer algo de su contrario, por ejemplo lo racional de lo irracional, lo que siente de lo que está muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada de la fogosa voluntad, el vivir para los otros del egoísmo, la verdad de los errores?». De este modo se planteaban los problemas filosóficos, por ejemplo, los físicos jónicos; volver a plantearlos así hoy significa tanto vincularse a esa época heroica, trágica, de la cultura y del pensamiento, como restablecer conceptualmente esa vinculación entre lo racional y lo irracional, entre la forma «apolínea» y su fondo «dionisíaco», destrozado por culpa de Sócrates y que constituía el alma de la civilización trágica. El restablecimiento de este nexo, sin embargo, no queda confiado ya a la obra wagneriana o, en general, al arte, sino a la ciencia: la cuarta parte

de *Humano, demasiado humano* («Del alma de los artistas y de los escritores») considera la experiencia artística –que reviste las cosas de metáforas, símbolos, estados emotivos– como un estado infantil de acercamiento a lo real; el modo maduro de experimentar la realidad es el de la ciencia, porque la ciencia es una aproximación objetiva y metódica. A esta nueva consideración de la ciencia llega Nietzsche, con seguridad, como consecuencia de su experiencia en Basilea, sea en cuanto a conocimiento personal con sus colegas (Burckhardt, Overbeck), sea en cuanto a lecturas (lee la *Philosophiae naturalis theoria* de Boscovich; el libro sobre la *Natur der Kometen* de Zöllner; los escritos del paleontólogo Ludwig Rütmeyer, profesor también en Basilea; la *Primitive Culture* [*Cultura primitiva*] de Tylor; y además a los moralistas franceses, empezando por Montaigne y por La Rochefoucauld). Con todo ello, *Humano, demasiado humano* sigue siendo un libro que, sí, idealiza la ciencia como modelo metódico, pero no atribuye a las ciencias positivas el único conocimiento legítimo y válido sobre el mundo. La «química de las ideas y de los sentimientos» quiere descomponer en sus elementos (humanos, demasiado humanos) los valores y las formas simbólicas que constituyen la cultura; esta química, sin embargo, se lleva a cabo sobre algo que no tiene nada que ver con las ciencias naturales, e intenta realizar todavía, paradójicamente, el programa de restauración de la civilización trágica que impulsaba el escrito sobre la tragedia, restableciendo «químicamente» la relación entre las formas simbólicas y su escenario. De tal modo que la química, que se había tomado como modelo teórico, se transforma profundamente en su sentido; una modificación expresada, por ejemplo, en el aforismo 44 de *Aurora*, la obra inmediatamente anterior a *La gaya ciencia*, donde la conclusión es que «con la plena captación del origen aumenta la insignificancia del origen». A lo que llega el trabajo de análisis y de deconstrucción química de Nietzsche no es nunca un fundamento del mundo de los valores y de las formas simbólicas sobre una «verdadera» base suya, que no sea ya mentira y disfraz: se puede decir que el modelo de la ciencia experimental se sigue así todavía más puntualmente en lo que tiene de irreducible a una epistemología de tipo aristotélico, que identifica el conocimiento con el conocimiento de las causas y de los principios; la química de Nietzsche, como la ciencia experimental moderna, se interesa por el modo en el que acontecen los fenómenos, no se remon-

ta a los primeros principios. La analogía, sin embargo, se confirma aquí: Nietzsche no busca regularidades formulables en leyes, de tal manera que el modelo de la química funciona esencialmente como una estilización de la atención analítica, pero dirigida precisamente contra el modo de proceder de la ciencia que, en el análisis, busca las constantes y descuida las diferencias. La química nietzscheana es una agudizada sensibilidad a la policromía del mundo espiritual; esta policromía no es «máscara» o mentira a superar, eliminar o suprimir para añadir algo «verdadero»; en ella, por el contrario, se permanece, sólo que con una mayor capacidad de disfrutarla en su variedad. Esto constituye el carácter más esencial de la «ilustración» nietzscheana que, respecto a la tradición espiritual de la humanidad, reconocida como sucesión de «mentiras», tiene una actitud que sólo se puede definir como de «veneración», o, en todo caso, de atención nostálgica, porque en la sucesión de mentiras está también el patrimonio del que está hecha nuestra humanidad actual.

Se puede sintetizar todo esto hablando, respecto al pensamiento nietzscheano de este período, de «pensamiento genealógico»; el origen no es el significado, y eso comporta también, sin embargo, el definitivo distanciamiento de la juvenil fe schopenhaueriana. Aunque hubiese dado ya el paso de reconocer que la «cosa en sí», el ser verdadero más allá de las apariencias, no tiene los caracteres de plenitud, estabilidad, necesidad, que la tradición metafísica le había conferido siempre, y es, por el contrario, voluntad, tendencia, carencia, Schopenhauer con su ideal ascético prescribía también al hombre que evitara esa inestabilidad e irracionalidad del ser, recuperando en la plano moral la estabilidad e inmutabilidad que le había negado a la «cosa en sí», al concebirla como voluntad irracional. El pensamiento genealógico nietzscheano no tiene ya esta nostalgia por el ser metafísico; no quiere ya saber nada de la ascesis y de la reducción de lo múltiple al uno; los instrumentos «químicos» de la reducción se utilizan con la finalidad contraria de evidenciar las diferencias y los matices. A la ascesis la sustituye un «temperamento bueno», un alma «sólida, apacible y en el fondo alegre», que no necesita «estar en guardia contra las perfidias y explosiones imprevistas» y no tiene «nada del tono gruñón y del ensañamiento: las notas características de los perros y de los hombres envejecidos que han estado mucho tiempo atados a una cadena». Un

temperamento así es necesario para poder seguir viviendo, una vez reconocido, exactamente mediante el procedimiento «químico», que «la vida humana está profundamente inmersa en la no verdad».[9]

La gaya ciencia, en el prefacio de 1887, a este estado de ánimo le da el nombre de «convalecencia». Este término es mucho más que una metáfora o una imagen casual para describir un sentimiento pasajero de Nietzsche respecto a su propia obra; indica el rasgo fundamental de un pensamiento que quiera ir más allá de la metafísica (lo que Nietzsche llama también, con un término sintético, el platonismo: la idea de poder referir lo múltiple al uno, el devenir a lo inmóvil, etc.) sin limitarse a darle la vuelta conservando sus características; de este tipo son todas las revoluciones antimetafísicas que se limitan a sustituir un «principio» por otros principios que, aunque diferentes, cumplen la misma función: la materia en lugar del espíritu, el hombre en lugar de Dios, el deseo en lugar de la ley, y similares. A esta luz no sorprende la analogía que subsiste entre la noción de «convalecencia», con la que Nietzsche identifica el espíritu de *La gaya ciencia*, y lo que Heidegger dice en torno a la proximidad entre *Überwindung* (superación) de la metafísica y *Verwindung*, el «restablecimiento» de ésta.[10] Para Heidegger, la metafísica, es decir, la tradición del pensamiento occidental que continúa viviendo en nuestro lenguaje y que, a través de él, condiciona toda nuestra experiencia del mundo, no es algo que se pueda dejar a un lado como una opinión errónea; es posible superarla solamente a través de un largo proceso de convalecencia; en este proceso nos restablecemos de la enfermedad metafísica, la «restablecemos» en nosotros mismos como algo que nos concierne en nuestras raíces, y nos «re-establecemos» en ella como destino del ser que sigue siendo determinante en todo paso que se consiga dar más allá de sus límites. Aunque todos estos significados, que ya se leen con dificultad en el texto heideggeriano, no están explícitos en la «convalecencia» nietzscheana, indican, al menos, la dirección en la que mirar para comprender el sentido de la noción y para captar el rasgo fundamental de *La gaya ciencia*, el que el aforismo 54 señala también como un «seguir

---

9. Véase *Humano, demasiado humano*, I, af. 34.
10. Véase M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. de G. Vattimo, Milán, Mursia, 1979, pág. 45.

soñando» sabiendo que se sueña, un saber que, por lo tanto, no está nunca más allá del sueño (y esto distingue, si fuese necesario, la «convalecencia» nietzscheana de cualquier procedimiento dialéctico, de *Aufhebung*, hegeliano).

La «química» de *Humano, demasiado humano* descubrió que en la base de los «valores» nobles y altos sobre los que está construida la cultura hay móviles innobles, bajos, que esta cultura desprecia y esconde. Pero también la noción de un fondo «verdadero» sobre cuya base llamar mentiras a las mentiras es, a su vez, una mentira. El valor conferido al origen se muestra infundado y arbitrario justamente cuando se llega al origen; el significado no coincide con el origen, es más, se constituye al divergir y alejarse de éste. No se da algo como un significado último, sino sólo el juego de las transformaciones. Que nadie se haga la ilusión, sin embargo, de tomar este juego como el significado que se busca: este significado reducido a «juego de significantes» no se deja aferrar como un principio metafísico; implica en su juego también al sujeto que debería reconocerlo como tal y fundamentarse, establecerse sobre él, tomándolo como su fundamento. El pensamiento genealógico exige, por tanto, como se ve por la insistencia de Nietzsche en el buen «temperamento», una transformación del sujeto que lo piensa y también a esto, fundamentalmente, alude la «convalecencia».

En el lenguaje de la metafísica, el reconocimiento del hecho de que la existencia humana se desarrolla necesariamente en el error o, en lenguaje nietzscheano, de que debemos continuar soñando sabiendo que soñamos, siempre se ha llamado escepticismo. ¿Es aquí a donde la convalecencia de *La gaya ciencia* nos quiere conducir?

Desde el punto de vista de Nietzsche, el escepticismo sigue siendo una posición metafísica que cree haber encontrado en la proposición «todo es falso» ese fundamento estable, esa verdad última en la que apoyarse con seguridad; en este sentido tienen razón los argumentos antiescépticos recurrentes en la historia de la filosofía. En el *Crepúsculo de los ídolos*, una de las obras del último período, Nietzsche escribirá que la conclusión nihilista de la metafísica ha sido que el «mundo verdadero», finalmente, «acabó convirtiéndose en una fábula».[11] Ésta, sin

11. Véase *Crepúsculo de los ídolos*: «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula».

embargo, no puede ser tomada como una proposición, a su vez, verdadera, que describe el estado de cosas, porque «¡con el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!», y justamente este paso marca el inicio de Zaratustra (*«¡Incipit Zaratustra!»*). La relación del sujeto con este peculiarísimo «hecho», esto es, con la desaparición del mundo verdadero, la universal necesidad del error, o, en otros términos, la «muerte de Dios» también, no puede ser ya en modo alguno la relación entre sujeto metafísico-representativo y sus proposiciones; este sujeto tiende casi naturalmente a reducir también el reconocimiento de la universalidad del error a una «verdad» en la que fundarse de forma estable; no consigue imaginar una posición diferente y por eso Nietzsche tiene tanta dificultad para encontrar un «estilo» expositivo adecuado a su mensaje; por eso la noción de convalecencia es tan central para el contenido de su filosofía. Lo que se trata de «cambiar», de hecho, no son sólo o principalmente los contenidos de la filosofía, sino el modo en el que el pensamiento la vive. Toda la diferencia del discurso desarrollado por Nietzsche en *La gaya ciencia* respecto al del escepticismo metafísico de la tradición está en esto: en la puesta en juego a la que el sujeto mismo colabora cuando se ha reconocido el universal carácter de juego del mundo. Por esto también resulta difícil aceptar las interpretaciones que entienden la voluntad de poder nietzscheana como la voluntad de dominio técnico incondicionado de la tierra. Una voluntad, concebida de este modo, sigue siendo el atributo de un sujeto definido según los esquemas de la metafísica, marcado por los conflictos y por las contradicciones que han dominado al hombre *bisherig*, tal como ha sido hasta hoy. El *Übermensch*, el ultrahombre en el que Nietzsche piensa, no puede determinarse simplemente mediante la potenciación de algunos rasgos de la humanidad del pasado, como lo es precisamente la voluntad de dominio.

Leamos, pues, *La gaya ciencia* dejándonos guiar, ante todo, por las indicaciones del espíritu de convalecencia, que el mismo Nietzsche da en el prefacio de 1887. Por referencia a estas indicaciones, a pesar de su apariencia marginal, de anotación psicológica, podemos captar también en todo su alcance el problema del significado de Nietzsche en la cultura contemporánea. Este significado difícilmente se deja reducir al de una mera profesión de escepticismo o de relativismo historicista,

tampoco a una paradójica «fundamentación» de la racionalidad formal del mundo técnico, como pretenden ciertos neorracionalistas en nuestro país. De manera más equilibrada y extensa, la herencia de Nietzsche se recibe hoy en esa amplia orientación teórica que se puede llamar «hermenéutica» y «crítica de la ideología» y que se reconoce, según una expresión del mismo Nietzsche retomada en este sentido por Paul Ricoeur, como «escuela de la sospecha». Esta escuela, que se define sólo por una actitud común, tiene entre sus bases la noción marxista de ideología, la freudiana de sublimación (y de todos los procesos de simbolización de pulsiones desviadas de la satisfacción inmediata) y la nietzscheana de la cultura como «mentira». Esta referencia, sin embargo, no se agota al situar, tranquilizadoramente, *La gaya ciencia* o, en general, la obra de Nietzsche en una corriente «reconocida» del pensamiento contemporáneo. Se inserta, sí, en esta corriente, pero actúa ahí destacando diferencias, evidenciando problemas y contradicciones. Y lo hace, sobre todo, en la medida en que marca la diferencia entre el pensamiento genealógico, o hermenéutico en sentido nietzscheano, que es el sentido más radical, y cualquier «psicoanálisis de la cultura» y «crítica de la ideología», que estén aún dirigidos por el ideal de llegar, más allá de los desenmascaramientos y desmitificaciones, a un fondo «verdadero», sea éste la estructura económica, la pulsional o, también, como sucede en las versiones religiosas de la hermenéutica, lo divino o el ser entendido como manantial inagotable del don-destino de la historia. El punto al que llega la «química» nietzscheana es que también la noción de verdad, la creencia en su valor mejor que en el error, la idea misma de que se pueda dar en alguna parte un fundamento cierto en relación al cual llamar mentira a la mentira, todo esto es, a su vez, mentira y producto cultural. Por tanto, *La gaya ciencia* no es un saber del verdadero fondo de las apariencias; y no se identifica con la hermenéutica o la crítica de la ideología que concibe todavía su tarea en términos metafísicos.

Contra el riesgo de entender en estos términos la hermenéutica –riesgo, además, no tan teórico– *La gaya ciencia* quiere, ante todo, ponernos en guardia. En ella, la hermenéutica nietzscheana se delinea en sus dos e inseparables caracteres de fondo: esto es, ante todo, en su aspecto de crítica de la cultura (un aspecto que frecuentemente las interpretaciones «humanistas» de Nietzsche, como la de Thomas Mann,

han acentuado de un modo exclusivo); pero, en segundo lugar y con igual peso teórico, en los peculiares aspectos «desfundamentadores» que esta crítica, llevada hasta el límite, comporta, es decir, la puesta en juego del sujeto, que impide leer el discurso nietzscheano como una llamada a «tomar conciencia» de la mentira que constituye la historia humana con el fin de producir una nueva situación de «autenticidad» y de «verdad». Estos elementos de desfundamentación son fácilmente identificables en el texto de *La gaya ciencia*, y no por casualidad habitualmente se encuentran en una situación estratégica, al final de los libros individuales (al menos de la mayoría de éstos): así, el aforismo 54, antepenúltimo del libro primero, que da el tono a todos los desarrollos posteriores, enuncia la necesidad de continuar soñando, sabiendo que se sueña; el aforismo 107, como conclusión del libro segundo, dominado totalmente por la atención al arte como uno de los lugares eminentes en los que nace la mentira de la que está tejido el mundo humano, encuentra en el arte también el ámbito de una posible actitud hermenéutica, descrita aquí claramente como *juego*, libertad sin fronteras, aunque también sin fundamentos estables, respecto a la apariencia. Un sentido eminentemente «desfundamentador» tienen también los aforismos con los que se concluye el libro cuarto, en los que se enuncia el pensamiento del eterno retorno de lo mismo e, inmediatamente después, se nombra, por primera vez, a Zaratustra, que será precisamente el maestro del eterno retorno. A estos elementos desfundamentadores se ha de añadir, esta vez al comienzo del libro tercero y, después, en el libro cuarto, el anuncio de la muerte de Dios, que, con la idea del eterno retorno, es el elemento nuevo de *La gaya ciencia* respecto a las obras anteriores, lo que la sitúa ya en estrecha relación con los escritos del último período. «Crítica de la cultura» –y, por tanto, hermenéutica como desenmascaramiento, desmitificación, crítica de la ideología– y «desfundamentación» son los dos polos entre los que *La gaya ciencia* oscila, apareciendo también en este sentido como expresión de un estado de convalecencia que no es todavía la gran salud, y que quizá no se resuelva nunca en ella, como lo muestra el «fracaso» de la obra del último Nietzsche, sancionado por la renuncia final a llevar a término el *Hauptwerk* (la obra que debía titularse, según uno de los proyectos, *La voluntad de poder*) y, de forma demasiado dramática, también por el naufragio en

la locura. La locura, naturalmente, no es ni la causa, ni la sanción de este fracaso –como parecen pensar algunos intérpretes, que, incluso recientemente, han atribuido a la locura toda la obra del último Nietzsche–. Tampoco el fracaso es simplemente el resultado frustrado de un pensador a la hora de resolver los problemas frente a los que se encontró en un determinado momento. Mejor: que Nietzsche no haya podido resolver estos problemas es un hecho que no concierne a las capacidades filosóficas del propio Nietzsche, sino a lo que Heidegger llamaría, con una expresión retórica plenamente justificada aquí, el destino del pensamiento. El sujeto pensante que parte hacia el descubrimiento de los «verdaderos» fundamentos de los valores sobre los que se sostiene nuestra civilización y, en general, todo lo que de humano y digno hay en el mundo, encuentra al final que también su impulso a la verdad, su fe en que se dé una verdad como fondo estable y cierto, sigue siendo, a su vez, mentira, producto cultural, medio para hacer perdurar la gran fiesta teatral de la existencia. Dios mismo cae como víctima de los hombres religiosos, aquellos que, educados por la religión en el escrúpulo y la verosimilitud, finalmente lo desenmascaran como mentira. Toda esta «desfundamentación» culmina en la idea del eterno retorno de lo mismo: el hecho de que Nietzsche, aunque reserva su elaboración a obras posteriores, haya querido anunciarla justamente al final del libro cuarto (que en la primera edición era el último de la obra) significa que concibe esta idea justamente como resultado y culminación de ese proceso de crítica de la cultura que se inicia con *Humano, demasiado humano*, y se desarrolla a través de etapas como la indicada en el aforismo 44 de *Aurora* (el conocimiento del origen quita significado al origen), desde el 54 de *La gaya ciencia* (continuar soñando, sabiendo que se sueña) y numerosas páginas de esta obra, donde se somete a una crítica apremiante la instancia suprema del sujeto humano en su acepción metafísica, que es la conciencia. Todos estos elementos de desfundamentación culminan, con el libro cuarto de *La gaya ciencia*, en la idea del eterno retorno de lo mismo. En el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, la idea del retorno se presenta con lo que seguirán siendo, también en sus obras posteriores, sus rasgos constantes y característicos, no oscurecidos del todo por los esfuerzos que realizará para encontrar también confirmaciones y aplicaciones en el plano científico, en

correspondencia con ideas no ajenas a la ciencia del momento,[12] esto es, ante todo, en su carácter «selectivo», no tanto en el sentido más trivial, según el cual el retorno establecería una jerarquía entre los hombres en función de que éstos sean más o menos capaces de «soportarla», sino en cuanto a la posibilidad de que el devenir no tenga una dirección y un sentido trascendente a sus momentos individuales, como siempre ha pensado, por el contrario, la metafísica en sus distintas formas; somete a la existencia tal como es a un juicio, a una «selección» totalmente inédita, que Nietzsche expresa en las palabras: «cómo habrías de amarte a ti mismo y a la vida...», etc. (aforismo 341). La puesta en juego del sujeto llega como consecuencia necesaria del reconocimiento de que el devenir de la historia no tiene un sentido, una dirección. La unidad del sujeto consigo mismo ha sido pensada y vivida siempre como continuidad hermenéutica, articulada en los momentos del tiempo, que se entiende como unidad de los tres éxtasis temporales (pasado, presente, futuro): el futuro no es el presente, ni el pasado; el sentido del yo está totalmente en esta distinción que le permite precisamente mantenerse igual en el cambio de sus diferentes «estados». Al eliminar la trascendencia del futuro respecto al pasado –y ésta se ha de eliminar si Dios ha muerto, si no hay significados o valores que trasciendan el proceso–, es la vida misma del yo como continuidad hermenéutico-temporal la que viene a encontrarse en una condición de «suspensión». ¿Qué es del yo una vez que Dios ha muerto, una vez que se ha descubierto que la crítica de la cultura no puede limitarse a desenmascarar la mentira de los valores a favor de una «base» verdadera, ya que también la idea de una base verdadera es una mentira que el desenmascaramiento se lleva por delante?

Sobre este «abismo» se abre, como conclusión, *La gaya ciencia*, mostrando así que la convalecencia de la que habla Nietzsche en el prefacio de 1887 ha de entenderse también como un proceso de «fortalecimiento» del hombre, que lo haga capaz de vivir sabiendo que la vida es sueño. Para el pensamiento contemporáneo, como se ve por el trabajo filosófico que se hace hoy, frecuentemente con buenos resultados, en torno a Nietzsche y bajo su impulso, esta apertura sobre el

12. Sobre esto véase M. Montinari, *Che cosa ha "veramente" detto Nietzsche*, *op. cit.*

abismo no funciona necesariamente como turbio reclamo a un salto en el vacío. La crítica de la ideología desarrollada sólo desde el punto de vista de la búsqueda de una verdad más fundamental sobre la que apoyarse ha llevado siempre, hasta ahora, a reconstituir castas más o menos sacerdotales: comités centrales, sociedades de psicoanalistas «autorizados», maestros de vida y gurús de todo tipo. En el aforismo 342, que cierra el libro cuarto, Zaratustra declara que quiere ir hasta el fondo también en el sentido de que quiere «declinar». *La gaya ciencia* es una crítica de la cultura que quiere llevarse a cabo como «hermenéutica radical», hasta el ocaso del sujeto mismo que realiza el trabajo interpretativo. Aunque sólo tuviese el efecto de poner en guardia contra la reconstitución de castas sacerdotales o de ámbitos privilegiados de legitimación, sería ya una gran cosa. Pero la obra de Nietzsche contiene quizá algo más que una mera *Warnung* en este sentido; aunque este algo más quedó para el propio Nietzsche, y queda para nosotros, todavía por pensar.

Aurora.
Pensamientos sobre los prejuicios morales

¿Hemos de leer *Aurora* tomando literalmente el título, es decir, viéndolo como el comienzo y el anuncio de un movimiento que sólo se desplegará en otro lugar, en el mediodía de otras obras y de otras fases más maduras del pensamiento de Nietzsche? ¿Se trata de una obra preparatoria, de la *pars destruens* que anuncia construcciones más sistemáticas y positivas? Es ésta una aproximación que parecerían sugerir naturalmente no sólo la situación cronológica de la obra –entre el final de su enseñanza en Basilea (1879) y el primer *Zaratustra* (1883)–, sino también afirmaciones del mismo Nietzsche, tanto en *Aurora* como en el prefacio de 1886 o en las páginas de *Ecce homo* en las que evoca, muy brevemente, la historia de esta obra: *Aurora* es el trabajo de zapa de un topo movido por la esperanza de salir al aire libre, a la luz de una próxima liberación; la tarea de la obra es preparar el «mediodía», un momento, por tanto, de mayor plenitud y más completa luminosidad; y también el bellísimo aforismo conclusivo, el 575, parece el resultado provisional de un trabajo de preparación que espera otros resultados.

Esta aproximación, en resumidas cuentas, parecería la más adecuada no sólo para *Aurora* y para las obras que pertenecen a la misma época de la reflexión de Nietzsche (esto es, *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia*), sino para toda la obra nietzscheana, donde la tensión profética parece no disolverse nunca en una descripción de estructuras, en el trazado de tareas determinadas, en la posición y exclusión de enunciados precisos. Con esto, sin embargo, la cuestión del carácter «preparatorio» de *Aurora* se amplía a toda la obra de Nietzsche y el uso de estas categorías interpretativas resulta poco útil. Sin embargo, es ésta, más o menos, la orientación de la crítica nietzscheana más reciente –al menos a partir de la publicación, en 1961, del *Nietzsche* de

Heidegger–[1] en la que se afirma cada vez más nítidamente la tendencia a centrar la atención en las obras, y sobre todo los fragmentos, de

los últimos años, identificando todo el sentido del filosofar nietzscheano en nociones como la del eterno retorno de lo mismo, el ultrahombre,[2] voluntad de poder, elaboradas precisamente en estos escritos de madurez. Esta tendencia general de la crítica nietzscheana –que con frecuencia se manifiesta también en el hecho de interpretar la totalidad de la obra de Nietzsche a la luz, simplemente, de los últimos escritos, sin atención alguna a la evolución interna de su pensamiento: es lo que han hecho muchos intérpretes franceses–,[3] sean cuales sean las motivaciones teóricas que la originan en Heidegger, se justifica también como legítima reacción a la orientación que había predominado en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando el esfuerzo por rescatar a Nietzsche de la utilización que de él hizo el nazismo se desarrollaba acentuando en su obra los aspectos de crítica «ilustrada» e intelectualista de la cultura y preparando la aproximación de Nietzsche a Freud y a Marx que se explicitaría a lo largo de los años sesenta y se convertiría en tema preferido de la cultura del 68. Esta lectura de Nietzsche en clave ilustrada y de «crítica de la ideología» se inspira en una profunda fidelidad a los ideales humanistas de la tradición liberal europea y se puede encontrar prefigurada en algunas páginas de Thomas Mann, es significativamente central en el más popular intérprete americano (aunque de origen alemán) de Nietzsche, Walter Kaufmann,[4] y guía también la lectura que de Nietzsche ha hecho Jürgen Habermas, bien en su comentario a los *Erkenntnistheoretische Schriften*,[5] bien en la más amplia y sistemática interpretación que proporciona en *Conocimiento e interés*.[6] Si la preferencia por un Nietzsche «crítico de la cultura» o de la ideología –que,

1. M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*
2. Traduzco *Übermensch* como «ultrahombre» en lugar de, como es más usual, «superhombre» por una serie de razones teóricas que he ilustrado en *El sujeto y la máscara*, *op. cit.*
3. Por ejemplo, Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, *op. cit.*; Bernard Pautrat, *Versions du soleil*, *op. cit.*; Jean Michel Rey, *L'enjeu des signes*, *op. cit.* Sobre esto véase en este volumen «Arte e identidad».
4. Walter Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, *op. cit.*
5. F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, *op. cit.*
6. Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, *op. cit.* Véase, para una contextualización de la literatura nietzscheana de la posguerra, mi *Ipotesi su Nietzsche*, *op. cit.*, apéndice.

por lo demás, tiene sus raíces remotas ya en los años treinta, en las obras de Jaspers y de Löwith–[7] acababa por lanzar a Nietzsche al plano de un, aunque crítico, humanismo profundamente emparentado con la tradición metafísica europea, la recuperación del Nietzsche «sistemático» inaugurada por Heidegger ha llevado a una excesiva acentuación de la positividad y constructividad del pensamiento nietzscheano que, en el mismo Heidegger y en los intérpretes que le siguen más fielmente, se resuelve en hacer de él el pensador de la época de la técnica, el teórico de una «voluntad de poder» entendida como voluntad de organización total del mundo, desplegándose precisamente en la asunción, explícita y ya sin ninguna rémora metafísica, del dominio incondicionado sobre la naturaleza y sobre la sociedad. Esta conclusión, a pesar de cualquier afirmación en contra (no de Heidegger, sin embargo, que es muy consciente de que, así entendida, la voluntad de poder es la culminación de la metafísica, esto es, del platonismo y del humanismo), devuelve también a Nietzsche al cauce de la tradición humanista: el hombre que toma el dominio del mundo es el sujeto teorizado, implícita o explícitamente, desde Descartes a Hegel, y tal vez preconizado ya por Aristóteles y por su idea del saber como «saber de causas». En esta situación interpretativa –de la que forman parte de manera significativa, naturalmente, también lecturas menos «humanistas» de Nietzsche, como las de Klossowski y de Deleuze–[8] ha llegado el momento de darse cuenta de que las obras del Nietzsche «crítico de la cultura», como lo es precisamente *Aurora*, no son mera preparación, *pars destruens* de una tarea que se cumple más allá, en el momento «sistemático» del pensamiento nietzscheano, sin agotar, por esto, el significado de Nietzsche en el desenmascaramiento de las hipocresías y de las supraestructuras, sociales o psicológicas, de la metafísica y de la moral burguesa-cristiana, desenmascaramiento que sería también el momento supremo de disolución de esta cultura. Nuestra distancia de intérpretes –como, por lo demás, enseña la hermenéutica de inspiración heideggeriana– no fructifica cuando elegimos simplemente privilegiar este o aquel momento del pensamiento

7. K. Jaspers, Nietzsche. *Introducción a la comprensión de su filosofar* (1936), *op. cit.*; K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1936), *op. cit.*

8. Véase G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía, op. cit.*; P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux, op. cit.*

de un autor (en el caso de Nietzsche, las obras «desenmascaradoras» o las «sistemáticas») y lo tomamos como centro de toda su obra; esta actitud hermenéutica sigue comportando el ideal, aunque inconfesado, de identificación con el autor, con sus «verdaderas» intenciones, individualizadas críticamente en uno u otro momento o aspecto de sus escritos. Como intérpretes, por el contrario, hemos de saber que la identificación con el autor y sus intenciones es una ilusión; la productividad de la interpretación consiste justamente en hacer fructificar la distancia que nos separa del autor.

Justamente nuestra distancia respecto a Nietzsche nos hace capaces de ver ahora que, a diferencia de lo que el mismo Nietzsche creía, su obra de «crítico de la cultura» –tal como se expresa, por ejemplo, en *Aurora*– no es sólo «preparatoria» respecto a la posterior filosofía de la voluntad de poder, del ultrahombre, del eterno retorno; pero esto no quiere decir que, en consecuencia, el Nietzsche verdadero sea sólo el desenmascarador de las mentiras, conscientes o inconscientes, que sostienen la construcción moral-metafísica de la cultura platónico-cristiana. Realmente, ultrahombre, eterno retorno, voluntad de poder –cualquiera que sea la opinión de Nietzsche al respecto– no tienen, para nosotros, otro posible sentido si no es la «disolución» que se expresa en las obras «críticas». Si además nos preguntamos qué es lo que, aparte del puro discurrir cronológico de una porción de tiempo, nos distancia productivamente respecto a Nietzsche, la respuesta más comprensiva parece que deba ser la que nos remite a la experiencia de las vanguardias, no sólo artísticas y literarias, sino también filosóficas, de principios del siglo XX. Es sobre todo la vanguardia artística y literaria –y pensamos, ante todo, en el expresionismo, pero también en un «independiente» como Musil– la que ha vivido de manera más radical la experiencia de la conexión entre ultrahumanidad y disolución.[9] Si,

9. Con el título *Nietzsche, il superuomo e lo spririto dell'avanguardia* (publicado en *Il caso Nietzsche*, *op. cit.*) y después con el volumen *El sujeto y la máscara*, ya citado, propuse hace años una lectura de Nietzsche centrada en el problema de la liberación. La productividad de la experiencia de la vanguardia para una relectura de Nietzsche me parecía entonces, sobre todo, que había de identificarse en el hecho de que la vanguardia (artística y filosófica) del siglo XX había acentuado el alcance revolucionarlo y utópico del llamado pensamiento negativo o de la disolución burguesa; en definitiva, el Bloch de *Geist der Utopie* (1918 y 1923) contra el Lukács de *El asalto a la razón*. Sin embargo, sugestionado también por Bloch, en esos trabajos la lectura de Nietzsche como «pensador de la liberación» seguía siendo demasiado tributaria de una ilusión dialéctica: el ultrahombre de Nietzsche se concebía como la

como creemos que hay que hacer, rechazamos el esquema del lukácsiano *El asalto a la razón*[10] en nombre de un sentido positivo de la vanguardia artística y filosófica (esto es, de ese «irracionalismo» del pensamiento burgués del siglo XX que Lukács considera síntoma de la decadencia de la burguesía), entonces debemos, en esto, ser radicales: los elementos de disolución –del yo, de la cultura, de la «forma»–, que esta vanguardia exalta y exaspera y que constituyen el hilo conductor de la obra del Nietzsche «crítico de la cultura», no son un mero síntoma de decadencia y de disgregación, pero tampoco una simple fase preparatoria de una construcción «positiva» ulterior. La «disolución» caracteriza *positivamente* al ultrahombre.

Se trata, naturalmente, de ponerse de acuerdo sobre qué significan los términos y, ante todo, la «disolución»; y, mientras, constatar –sobre la base de una exploración de los fragmentos póstumos, de los años 1886-1888, y de las obras editadas de esos años, que en otro momento hemos esbozado, aunque sea parcialmente–[11] que en Nietzsche no hay finalmente una definición positiva del ultrahombre, que vaya más allá de la disolución de la subjetividad burguesa-cristiana tal como la describen y promueven las obras «críticas», como *Aurora*. Lo que los lectores «humanistas» de Nietzsche no han captado es precisamente que la disolución del sujeto que Nietzsche realiza en su crítica de la cultura es también la «definición» positiva del ultrahombre, a cuya preparación intenta contribuir con su obra.

---

realización individual de un espíritu «absoluto» pensado en último término, todavía hegelianamente, como aquel en quien se realiza la perfecta coincidencia de esencia y existencia, de acontecimiento y significado. Es verdad que esos mismos trabajos acentuaban ya el tema del «crepúsculo del sujeto» a través del que ha de pasar toda realización del ultrahombre; lo que presuponía que el ultrahombre, aunque nunca se realice, deberá tener caracteres distintos a los del sujeto de la tradición metafísica y, por tanto, tampoco podrá configurarse como autoconciencia desplegada de tipo hegeliano. Pero, en conjunto, en *El sujeto y la máscara* predominaba todavía un esfuerzo por pensar, más allá del declinar del sujeto, la posibilidad de una humanidad sustancialmente «concillada», sobre el modelo de la dialéctica. Es este aspecto de aquella interpretación el que hoy considero revisable, justamente a la luz de un reconocimiento más radical del nexo ultrahombre-disolución del sujeto, que, por otra parte, me parece que testifica la misma interpretación «utópica» de las vanguardias por parte del Bloch de *Gest der Utopie*, donde, más allá del héroe trágico, sigue habiendo un «grado» superior, y es el *clown*. Y no como fase provisional.

10. *El asalto a la razón, op. cit.*

11. Véase el ensayo sobre «La voluntad de poder como arte», publicado como apéndice a F. Nietzsche, *El libro del filósofo, op. cit.*; ahora en *Las aventuras de la diferencia, op. cit.*

Darse cuenta de esto significa también, hoy, encontrar una vía de lectura de Nietzsche que explicite su posible actualidad más allá de la alternativa entre un Nietzsche mero desenmascarador de la tradición metafísica y un Nietzsche profeta de la época de la ciencia y de la organización total del mundo.

Por tanto, ¿en qué sentido se puede decir que *Aurora* persigue una disolución –del sujeto, ante todo, pero también, en general, de cualquier positividad y cualquier forma– que no es sólo un momento provisional y que no se deja superar en un ulterior momento constructivo? La crítica de la moral que Nietzsche propone en esta obra se desarrolla a lo largo de dos líneas, que se unen justamente en el hecho de converger en un resultado de disolución. Por una parte, de hecho, la moral se enmascara como conjunto de principios que se dirigen no a la utilidad o al bien del individuo al que se imponen, sino a la conservación y al desarrollo de la totalidad social, incluso en perjuicio de los individuos. Eticidad es, ante todo, adecuación a la costumbre; y esta adecuación no favorece al individuo, sino al grupo o a los que, en el grupo, disponen de capacidad de mando. La moral de la compasión, último resultado del cristianismo en la cultura del siglo XIX (Comte, Schopenhauer), es un ejemplo extremo de este intercambio entre contenido y forma de la moralidad que tiene su expresión emblemática en Kant: esto es, no sólo la moral tiene la forma de la ley universal que ordena a todos, sino que su contenido no es otro que la promoción, la consolidación de la totalidad social. Las diversas escuelas filosóficas disienten tal vez en los caracteres específicos de la sociedad que se trata de realizar; pero todas están de acuerdo en el hecho de que el *ego* debe sacrificarse a esta totalidad (véase, sobre esto, *Aurora*, aforismo 132). Sin embargo, no está demostrado, e incluso es una tesis contradictoria, que el bien del individuo coincida con el de la sociedad, ya que la moral consiste justamente en pedir al individuo que se sacrifique por el bien de la totalidad. ¿Se trata, pues, para Nietzsche, de afirmar al individuo contra las pretensiones de la totalidad? La segunda línea de la crítica nietzscheana de la moral se desarrolla justamente en la dirección de la negación del individuo como instancia alternativa a las pretensiones de la totalidad. Entre los dos tipos de «negadores de la eticidad», escribe Nietzsche, es decir, entre los que niegan la sinceridad de los móviles morales adoptados por los hombres para explicar sus

acciones y los que, sin poner en duda la sinceridad de los móviles aceptados, dudan, sin embargo, de que las acciones morales se funden en determinadas verdades, hay que estar con los segundos: la moralidad no se niega en virtud del hecho de que, en realidad, quien dice actuar por determinados motivos esté movido por otros (intereses, pasiones, esperanza de compensaciones), sino en virtud del reconocimiento de que nadie puede, ni siquiera queriéndolo, indicar los verdaderos móviles de sus acciones, porque las acciones son algo demasiado complejo como para ser conocidas ni siquiera por quien las realiza. Esto equivale a negar el pretendido carácter «último» de la autoconciencia moral en virtud del cual alguien es considerado responsable de sus acciones. Si llamamos morales, como es habitual en la mayor parte de los casos, las acciones que se realizan no por interés sino por amor a los demás, o bien las «realizadas con voluntad libre» (véase el aforismo 148), en ambos casos habremos de reconocer que no hay acciones morales.

Y esto, no tanto porque, metafísicamente, se haya de preferir una visión determinista a la creencia en la libertad, sino porque, simplemente, no hay sujeto de tales acciones; no es que el sujeto no sea libre, sino, simplemente, el sujeto no es: es sólo un juego superficial de perspectivas, una apariencia hermenéutica, por tanto, nada de lo que la tradición metafísica ha creído que fuese, y menos aún el centro de una conciencia y de una iniciativa original. El movimiento a partir del que se llega a esta conclusión es análogo a aquel al que, en otro momento,[12] Nietzsche remite la muerte de Dios, asesinado, paradójicamente, por la religiosidad llevada al extremo. Así, en el prefacio de 1886 a *Aurora*, es la escrupulosidad moral la que llega a destruir la moral, que, por lo tanto, perece por «autoeliminación». Un aspecto de la autoeliminación de la moral, el aspecto decisivo, es que el sujeto, al dirigir finalmente la atención sobre sí mismo, contra todos los llamamientos de la moral al altruismo y al sacrificio, se disuelve justamente en este acto de suprema afirmación, como por efecto del exceso de luz en el que llega a encontrarse. Es un movimiento ejemplarmente descrito en los aforismos 115-120 de *Aurora*. «Lo que para los hombres sigue siendo tan difícil de comprender es la ignorancia de sí mismos

---

12. Véase, por ejemplo, *Genealogía de la moral*, III, 27.

desde los tiempos más remotos hasta hoy!... Todavía ahora continúa viviendo la primordial ilusión de saber, de saber con total precisión, cómo llega a realizarse la acción humana... "Yo sé lo que quiero y lo que he hecho, soy libre y responsable de ello"» (*Aurora*, aforismo 116). Esta pretensión de «poseerse» cognoscitiva y moralmente se funda en una ilusión. «Hemos sufrido tanto para aprender que las cosas exteriores no son lo que se nos aparece –¡ánimo, pues, con el mundo interior ocurre lo mismo!–. Las acciones morales son verdaderamente "algo distinto"» (*ibíd.*). La ilusión de saber lo que las acciones son es sólo una aspecto de la ilusión más general de conocer al yo, del que aislamos realmente algunos rasgos toscos, los rasgos extremos, que el lenguaje generalmente consigue nombrar y, a partir de ellos, construimos su imagen totalmente arbitraria. «Ira, odio, amor, compasión, avidez, cognición, gozo, dolor, son todos nombres para estados extremos: los más atenuados grados intermedios y, con mayor motivo, los inferiores, que están continuamente en juego, se nos escapan; sin embargo, son justamente éstos los que tejen la tela de nuestro carácter y de nuestro destino» (aforismo 115). Por qué y cómo sucede que el yo se nos pueda aparecer como definido por estos rasgos extremos y toscos Nietzsche lo explica en el aforismo 119: la vida del yo es un juego de instintos, de impulsos que, por razones que no conocemos, predominan cada vez sobre los demás e interpretan desde su específico punto de vista los acontecimientos «reales» en los que el yo está implicado; la interpretación va mucho más allá de los acontecimientos; es más, quizá no hay, verdaderamente, algo como un hecho, un texto, sino sólo interpretaciones: quizás «experimentar íntimamente es inventar».

Si esto es así, es decir, si la segunda razón para negar la moral es que no existen acciones morales o inmorales, porque no hay sujeto al que imputárselas, no se podrá considerar que, como parece que hagan pensar aforismos como el 9 y el 18 de *Aurora*, por ejemplo, Nietzsche quiera reivindicar, contra las pretensiones de la moral como «eticidad de la costumbre», la libertad de la iniciativa y de la responsabilidad del individuo. Por lo demás, el mismo aforismo 9, que parece ir más allá que los otros en el camino de la afirmación del individuo, observa que no sólo los espíritus libres e inventores siempre han sido considerados malvados por la sociedad, sino que ellos mismos se han sentido malvados, mostrando así la inextricable conexión

entre autoconciencia individual, incluso cuando es rebelde, y moral social. El yo que reivindica su original iniciativa contra el conformismo general no es «más fiable» que este conformismo, es su correlato, determinado como el otro polo de la misma estructura. De aquí depende, por un lado, que la crítica de la moral sólo se pueda formular como ternura por todas «las cosas malas»,[13] es decir, que la rebelión contra la moral sea también, efectivamente, exaltación de la inmoralidad, con el inevitable corolario de sentirse malvado, incluso por parte de los espíritus libres; y, en segundo lugar, que el único modo de salir del permanente dominio de las valoraciones morales, también para los que se rebelan, sea la reducción del *pathos* del sujeto, una disminución del alcance y del significado que se atribuye a sus elecciones. Es éste el sentido del aforismo 120, que no creo que se deba leer como afirmación metafísica del determinismo; si de esto se tratase sería por lo menos extraño no señalar el «sujeto» verdadero que sustituiría al sujeto aparente de las elecciones. Por el contrario, este aforismo opera también en el sentido de una reducción de la tensión de las valoraciones morales. Al reconocer que no hay acciones morales o inmorales, escribe Nietzsche en el aforismo 148, «restituimos a los hombre un ánimo sereno...». Aquello contra lo que se dirige la crítica moral es el patetismo de toda creencia en una estructura metafísica del mundo, y en la conexión de esta estructura con nuestras elecciones «supremas». Si la razón de la humanidad ha evolucionado tan lentamente hasta hoy y si, todavía hoy, es difícil entender que lo que llamamos «yo» es sólo el resultado de un juego de interpretaciones, ello se debe «a esta solemne presencia, incluso omnipresencia, de los imperativos morales, que no permite en absoluto la expresión del problema individual en torno al porqué y al cómo... ¿Tal vez no hemos sido educados para sentir patéticamente y para huir en la oscuridad, cuando, por el contrario, el intelecto debería tener la mirada lo más clara y fría posible?» (aforismo 107). La apelación a lo individual no es apelación a un centro último de decisión y responsabilidad, que se opondría a las pretensiones de la eticidad; se trata de una individualidad más radical, que no quiere renunciar a ningún matiz ni faceta, que, por lo tanto, no se deja definir apresuradamente a partir de esos fenómenos «últimos»

13. Véase *Ecce homo*, el capítulo sobre «Aurora».

sobre los que se funda nuestra creencia en el yo. El *individuum*, escribe Nietzsche en *Humano, demasiado humano*,[14] es realmente un *dividuum*; el principio de individuación no funciona en él como instancia de fundamentación última (el yo como centro de autoconciencia y de responsabilidad), sino como instancia desfundamentadora.

Esta desfundamentación, y no la reconstrucción de una unidad y de una totalidad conciliada, aunque lo sea sobre nuevas bases, es la experiencia que constituye al ultrahombre, también para el Nietzsche de las últimas obras. El intento de trazar la figura del ultrahombre en términos positivos, más allá de esta experiencia de disolución, está destinado al fracaso, tanto en el plano filológico, de lectura de los textos de Nietzsche, como, creemos, en el plano teórico. Es significativo que también otras perspectivas teóricas radicales de nuestro siglo, de Ernst Bloch a Heidegger o Adorno, allí donde se esfuerzan por trazar en términos positivos la figura de una humanidad «liberada», como quiera que la llamen, encuentran siempre, de alguna forma, el ocaso del sujeto: pensemos en las páginas de Bloch sobre el sujeto conciliado consigo mismo y con la naturaleza que es también, siempre, más allá del sujeto-individuo;[15] pensemos en las páginas de Heidegger sobre la posible esencia de futuro del hombre en una dimensión ya no subjetiva;[16] y pensemos en el mismo reencuentro adorniano de un «primado del objeto como potencial libertad de lo que es por el dominio».[17] Son igualmente signos (no pruebas, ya que se trata siempre de discursos motivados teóricamente de modos diferentes y, con frecuencia, además opuestos) de que la problemática de la «liberación» no se puede resolver, en el pensamiento de Nietzsche ni en el pensamiento actual, a través de un movimiento de «apropiación» –o, si se quiere, tampoco de des-alienación; sino, en el plano teórico y también en el de la praxis histórica, a través de un movimiento de des-subjetivación (es éste el

14. Véase *Humano, demasiado humano*, I, 57.
15. Véase E. Bloch, *El principio esperanza*, *op. cit.* (trad. italiana, Milán, Garzanti, 1994, pág. 791).
16. Véase M. Heidegger, *Caminos del bosque*, *op. cit.* (trad. italiana, Florencia, La Nuova Italia, 1984, pág. 97, nota). Sobre Heidegger y la desfundamentación de la subjetividad véase mi ensayo sobre «An-denken. Il pensare e il fondamento» en *Nuova Corrente*, fasc. 76-77 (enteramente sobre Heidegger), 1977 en *Las aventuras de la diferencia*, *op. cit.*
17. Véase Th. W. Adorno, *Teoría estética*, *op. cit.* (trad. italiana, Turín, Einaudi, 1975, pág. 364).

sentido de la «ambigua» posición de Heidegger respecto a la técnica, que no es sólo el lugar del olvido del ser, sino también el lugar de la pérdida, y por tanto del posible reencuentro, del ser-ahí en su autenticidad,[18] lo que significa, a la vez, liquidación de la sujeción y pérdida del sujeto–. La insistencia de Nietzsche en la moral como neurosis, que es evidente ya en muchas páginas de *Aurora* y llegará a ser tratada temáticamente en obras más tardías, como la *Genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*, debe ser entendida, ante todo, en este sentido: la crítica de la moral, de la eticidad como costumbre, moral gregaria, no se realiza en nombre del sujeto libre y responsable, que es, también él, producto de neurosis, formación enfermiza. Este sujeto, sobre el que se carga el peso de la «responsabilidad» y de la autoconciencia total, es el que no puede prescindir de Dios como autor de la Gracia, como socorro necesario para la realización del milagro moral, pretendidamente del sujeto (véase el aforismo 87).

¿Hacia dónde señala este movimiento de des-subjetivación como experiencia constitutiva del ultrahombre? El mundo del ultrahombre es el mundo de la pluralidad liberada. La idea del eterno retorno de lo mismo, que constituye, junto al ultrahombre y a la voluntad de poder, uno de los polos esenciales del pensamiento del Nietzsche maduro, no debe llevar a engaño sobre el sentido del *über* en la expresión *Übermensch*.[19] Como han mostrado ahora ya de manera definitiva las más atendibles de las recientes interpretaciones de Nietzsche –no sólo la, ya recordada, de Deleuze, sino también lecturas como la recientísima de Ferruccio Masini–,[20] eterno retorno, ultrahombre y voluntad de poder constituyen un bloque de nociones que se pueden interpretar juntas sólo en el sentido de eso que, creemos, se ha de llamar la liberación de la pluralidad. En esta dirección apunta ya, antes de que estas nociones se tematicen en las obras del Nietzsche maduro, *Aurora*. Su crítica de la moral es la crítica a toda visión hegemónica del mundo: «No existe continuamente una única moral moralizante y toda eticidad, cuando se afirma a sí misma exclusivamente, mata

18. Véase el ensayo «An-denken», en *Las aventuras de la diferencia, op. cit.*
19. Lo decimos aquí en el sentido de las páginas de G. Bataille, «El viejo topo y el prefijo "su" en las palabras *superhombre* y *surrealista*», en el vol. *Historia del ojo*, Barcelona, Tusquets, 1984.
20. F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bolonia, Il Mulino, 1978.

demasiadas fuerzas buenas y viene a salir demasiado cara a la humanidad» (aforismo 164). Reconocer esto abre el camino a una visión «experimental» de la existencia: «Deberían ser realizados nuevos experimentos de vida y de comunidad» (*ibid.*). Si hay un sentido en el que podamos sentirnos, nosotros, hombres modernos, resultados de un progreso, éste es el de haber llegado a ser maduros para la experiencia, para el experimento de la pluralidad. Ante todo porque «no tenemos necesidad ya de temer continuamente ante las bestias feroces, los bárbaros, los dioses y ante nuestros sueños» (aforismo 5), ciertamente, también porque la ciencia, la técnica y la organización social del trabajo nos han protegido de las más inmediatas amenazas a nuestra supervivencia; pero sobre todo por la autoeliminación de la moral que ha acompañado a esta seguridad externa. El hombre maduro para la pluralidad es el que vive en un mundo en el que las decisiones individuales no tienen un alcance salvador o culpabilizador total; en estas decisiones no se juega nunca su alma (véase el aforismo 501).

El saber no es ya, como lo era en épocas más violentas, el acto de fuerza con el que el hombre quería asegurarse de una vez la totalidad, para ponerse, aunque ilusoriamente, a seguro; el pensamiento del futuro será un pensamiento más generoso («"¡Qué importo yo!" -está escrito sobre la puerta del pensador del futuro», aforismo 547). Al hacer desaparecer la ilusión de que es posible remontarse a causas simples (aforismo 6), la ciencia liquidará también el «mí» y su infelicidad (véase el aforismo 450).

El ultrahombre no es el que nacerá después de este proceso de disolución, después de esta despedida del sujeto; el ultrahombre es, por el contrario, justamente este sujeto despotenciado, no confiado ya patéticamente a sus propias decisiones, capaz, al contrario, de vivir sin angustia una existencia superficial. El hombre sin centro, o también el hombre sin cualidad, no es una etapa intermedia, una fase de paso hacia la construcción del hombre nuevo. El destino del ocaso no es sólo del hombre de la tradición, sino también del ultrahombre; debe declinar el hombre de la tradición sólo para que el sujeto acceda finalmente a su verdadera condición, que es la de ser alguien que, continua y constitutivamente, declina. Si de un proyecto nietzscheano de liberación se puede hablar, se tratará de una liberación «por sustracción», por deslizamiento o deriva: el poder necesita sujetos sobre los que

dominar; la liberación de la sujeción-des-subjetivación pasa a través de un proceso de des-subjetivación. Estos aparentes «juegos de palabras», la vanguardia artística, literaria y filosófica de nuestro siglo los ha experimentado, vivido, recorrido de muchas maneras; y tal vez la misma iniciativa política revolucionaria empezó a hacer experiencia de ello cada vez más intensamente: ¿no se podrá leer también a la luz de este problema de la des-subjetivación la cuestión del tan poco real «socialismo real», y la problemática de la crisis del leninismo? La «campaña contra la moral»[21] que Nietzsche emprendió en *Aurora* acaba de comenzar; la desarrollaremos si somos capaces, y en la medida en que lo seamos, de descifrar todos los elementos de des-subjetivación que hay en la obra de Nietzsche y en el pensamiento y en la poesía de nuestro siglo.

21. Véase *Ecce homo*, el inicio del capítulo sobre «Aurora».

Zaratustra

Hay muchas razones para considerar *Así habló Zaratustra* la obra más significativa de Nietzsche. De hecho, contiene, en un cierto sentido, toda su doctrina; sobre todo, sintetiza en sí misma, tanto en el plano del contenido como en el del estilo, toda la ambigüedad que ha caracterizado la enseñanza y la figura misma de este extraordinario filósofo. Como el mismo Nietzsche, el *Zaratustra* («un libro para todos y para ninguno», como dice el subtítulo) es una obra que atrae y rechaza, que inquieta justamente por la inextricable ambivalencia de sentimientos que suscita. Es difícil pensar que algún lector haya amado alguna vez de manera incondicionada el *Zaratustra*, como, por lo demás, se «prescribe» en muchas páginas del libro, en el que el maestro invita repetidamente a sus discípulos a liberarse de él, y anuncia continuamente su propio ocaso. Al atractivo que representan muchas páginas verdaderamente poéticas, profundamente fascinantes, se contrapone con mucha frecuencia, en el ánimo del lector, una ciertamente justificada intolerancia por el estilo redundante, hinchado, «retórico» en el peor sentido, de muchas páginas. ¿Será sólo una cuestión de gusto de la época, como parece pensar Hans Georg Gadamer, uno de los comentaristas que más explícitamente han reconocido estas graves limitaciones de la obra?[1] O ¿se trata, por el contrario, de un carácter intrínseco, muy profundamente ligado al sentido mismo de los contenidos y de las enseñanzas que Nietzsche quiere comunicar? Ambigüedad inquietante no es sólo la del estilo literario de la obra; ligada una vez más a la forma literaria está la cuestión de si se debe identificar a Nietzsche con el personaje Zaratustra, como si éste fuese la voz misma

---

1. Véase H. G. Gadamer, *Nietzsche –der Antipode. Das Drama Zarathustra* (1984), en *Gesammelte Werke* 4, II, Tubinga, Mohr, 1987.

del filósofo, y sus discursos se debiesen tomar como exposiciones doctrinales del tipo del tratado. ¿Todo lo que dice y enseña Zaratustra es enseñanza filosófica de Nietzsche? ¿O hay una cierta distancia, que ha de ser calculada en la interpretación, entre el autor y el «personaje»? Si no la hay, ¿por qué habría elegido Nietzsche esta forma literaria, esta narración en tercera persona? Además, todavía más profunda es la ambigüedad que concierne no sólo a estos problemas estilísticos, expositivos, retóricos, sino a los contenidos mismos del mensaje de Zaratustra, al significado de los diversos discursos y a la coherencia o carácter contradictorio que se les puede reconocer. Como todos los discursos alegóricos, las parábolas, los discursos de Zaratustra plantean problemas de interpretación, de auténtico desciframiento: ¿quiénes son los animales que siguen a Zaratustra, y tantos otros personajes, como el enano, que aparecen en un determinado momento? ¿Qué significa el encuentro con «el último papa» del capítulo titulado «Fuera de servicio», en la cuarta parte? O ¿qué debemos leer en un discurso tan denso de símbolos como el que se titula «De la visión y del enigma»?

Como veremos, no hay una respuesta exhaustiva a todas estas preguntas. No es posible –y nunca se ha intentado de manera sistemática– compilar un diccionario exhaustivo de los símbolos que aparecen en el *Zaratustra*; sobre todo, el trabajo de los intérpretes de Nietzsche, hasta ahora, no ha llevado a una construcción sistemática atendible de su doctrina, que no sólo resuelva el problema del desciframiento de los símbolos del *Zaratustra*, sino que supere y concilie las contradicciones que parecen subsistir entre aspectos diferentes, y todos esenciales, de la doctrina que en él se anuncia. Esta imposibilidad de llegar a soluciones definitivas y exhaustivas es, sin embargo, menos grave de lo que parece y, sobre todo, no debe llevar a una conclusión, ésta sí, puramente retórica o psicologista: como si, en último término, las irresolubles ambigüedades del *Zaratustra* y del mismo Nietzsche fuesen sólo el «trágico» testimonio de un asunto existencial que se reconocería como ejemplar sólo en su problematicidad, vivida sinceramente hasta el fondo... Se puede, por el contrario, empezar atendiendo a expresiones como «un libro para todos y para ninguno», o a las muchas páginas en las que Zaratustra invita a sus discípulos a olvidarlo, o en las que declara que sus oyentes no están todavía maduros para su doctri-

na, o a aquellas que insisten en el carácter siempre preparatorio de su enseñanza, en definitiva, a ese tono profético general en este texto, que, si se quiere tomar en serio, no es ni la expresión de una trágica incapacidad existencial de ir más allá de los conflictos y ambigüedades (pensados como connaturales a la finitud del hombre), ni el mero revestimiento retórico de una doctrina sistemática presentada en una narración simbólica con el fin de hacerse entender mejor por el gran público, como una suerte de *philosophia pauperum*.

¿Qué dice *Así habló Zaratustra*, y por qué lo dice en la forma de una serie de discursos atribuidos a un personaje de la mitología iraní en el que Nietzsche no parece haberse interesado nunca antes de esta obra?[2]

Nietzsche proyectó y escribió el *Zaratustra* en un momento en el que su pensamiento sentía haber llegado a una fase de madurez, al haber alcanzado las que, desde entonces hasta el final de su vida consciente, siguieron siendo sus doctrinas más características y significativas: la idea del eterno retorno de lo mismo, el proyecto de superhombre (o ultrahombre, como quizá sería mejor decir), a las que se unieron sin cambiar su sentido los temas del nihilismo y de la voluntad de poder. Aunque la idea del eterno retorno, sobre todo, se le haya «aparecido» a Nietzsche, según él mismo narra,[3] como un descubrimiento imprevisto, una intuición inspirada comparable a una auténtica experiencia de conversión, el significado resolutivo que le atribuye respecto a todo su pensamiento no sería comprensible si esta idea no estuviese también profundamente vinculada a los problemas y a los temas de su filosofía anterior. Esta filosofía se había configurado, a partir del libro de juventud sobre *El nacimiento de la tragedia* (1872), como una crítica a la decadencia que, según Nietzsche, caracteriza la cultura europea desde el final de la época trágica griega. Invirtiendo lo que había sido la orientación clasicista de casi todo el pensamiento europeo desde el siglo XVIII (incluso antes, desde el Renacimiento) en adelante, Nietzsche piensa que la verdadera vitalidad del mundo griego antiguo, su significado como modelo para cualquier cultura posterior, ha de ser reconocido en el período preclásico, que se cierra con la

2. Sobre esto véanse los datos que proporciona C. P. Janz, *Vita di Nietzsche* (1978), Roma-Bari, Laterza, 1981, vol. II, pág. 209 (trad. cast.: *Friedrich Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1985).

3. Véase *Ecce homo* en *Opere*, vol. VI, tomo III, pág. 344.

tragedia euripídea y con la enseñanza de Sócrates. La gran tragedia griega (Esquilo, Sófocles) era, de hecho, la expresión de una civilización todavía profundamente arraigada en el mito, que en las historias de los dioses y de los héroes trágicos construía una imagen luminosa de la vida humana, la cual, sin embargo, tenía sentido en la medida en que mantenía sus propias raíces en un sentimiento profundamente pesimista, trágico, del destino humano. La tragedia, sostenía Nietzsche, había nacido como síntesis de espíritu (o elemento) apolíneo –el impulso a la forma definida, que da lugar, por ejemplo, al arte de la escultura– y de espíritu (o elemento) dionisíaco –que es, por el contrario, el inmediato sentirse al unísono del acontecer de la vida y de la muerte, donde las fronteras de la individualidad y de la conciencia son arrolladas como por la crecida de un río–. Dionisiaca por excelencia es la música (esto lo había aprendido Nietzsche de Schopenhauer, para el que, como se recordará, la música era objetivación inmediata de la voluntad de vivir). Con Eurípides (cuyo teatro está totalmente penetrado de motivos racionalistas) y, sobre todo, con Sócrates, que opone al mito una idea del mundo como orden racional en el que «no hay nada que temer», a condición de que uno se deje guiar por la razón, el equilibrio entre elemento apolíneo y elemento dionisiaco se rompe, a favor del primero. Sucede un poco lo que, en nuestro siglo, pensadores profundamente influidos por Nietzsche como Horkheimer y Adorno llamarán «dialéctica de la ilustración»: la imposición de una visión racional del mundo hace perder el contacto con la verdadera realidad de la vida humana, y, sobre todo, mata la capacidad de crear, la libertad de la imaginación poética, en definitiva, también la libertad, en el sentido más pleno de la palabra. Decadencia, para el Nietzsche del libro sobre la tragedia, es, pues, la ciencia que se desarrolla a partir del racionalismo socrático y que armoniza perfectamente con la moral cristiana, para la que el mundo real, con el que cotidianamente tenemos que habérnoslas, es sólo provisional y aparente (como lo eran las cosas sensibles para Platón, sólo imágenes de las ideas eternas), y tiene su auténtica verdad en el mundo del más allá prometido a sus fieles después de la muerte. La decadencia de la civilización europea es un efecto de la actitud ascética impuesta tanto por el racionalismo socrático-platónico como por el cristianismo: de hecho, ascesis es el esfuerzo del cristiano por no dejarse dominar por

la pasión por las cosas de aquí abajo, como es ascesis el esfuerzo del científico por prescindir de las imágenes cambiantes de las cosas al buscar la verdad, esto es, las leyes permanentes de la naturaleza, mediante una puesta entre paréntesis de sus propios intereses y puntos de vista «subjetivos».

La decadencia no tiene sólo este componente ascético: otro aspecto central suyo es lo que Nietzsche, en un escrito un poco posterior al libro sobre la tragedia (la segunda de las *Consideraciones intempestivas* –cuatro ensayos publicados entre 1873 y 1876– titulada «Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida»), llama «enfermedad histórica». El siglo XIX, como se sabe, fue el siglo de la explosión de la historiografía. La educación del ciudadano moderno europeo ha aparecido, desde entonces (y todavía hoy, por otra parte), como un ponerse a la altura de la historia volviendo a recorrer textos, obras, acontecimientos del pasado. Nietzsche encuentra excesivo este historicismo de toda la cultura, porque produce como una indigestión. Sobre todo, tener tan presente el destino de todo lo que ha pasado, por tanto, su carácter irremediablemente efímero también, acaba por impedir cualquier creatividad: como un auténtico discípulo de Heráclito, el ciudadano culto europeo no baja dos veces al mismo río; no baja ni siquiera una vez, de tan convencido como está de la inutilidad de cualquier iniciativa, destinada a ser arrollada por el inexorable discurrir del tiempo.

La idea de decadencia definida como racionalismo, ascetismo, cientifismo, historicismo, se mantiene constante a lo largo de toda la obra de Nietzsche, aunque en los escritos del que llamamos período «medio» (*Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *La gaya ciencia*; entre 1878 y 1882) asigne a la ciencia también un significado positivo (la objetividad del científico como modelo del desinterés del espíritu libre) y la historia no aparezca ya sólo como un peso, sino también como una etapa indispensable para reconocer los errores de los que se ha alimentado la cultura del pasado. Las obras del período medio aportan, efectivamente, novedades al planteamiento teórico del joven Nietzsche; por ejemplo, se distancian de Schopenhauer y de Wagner, de quien, en los años del libro sobre la tragedia, Nietzsche había esperado que surgiese un renacimiento del espíritu trágico. Pero la línea maestra del pensamiento nietzscheano sigue siendo constante: la búsqueda

de un camino para salir de la decadencia. Justamente en relación con esto la idea del eterno retorno, del que Zaratustra es abogado y profeta, le parece a Nietzsche decisiva y resolutiva. Las «soluciones» que, desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*, Nietzsche ha imaginado para el problema de la decadencia –que sustancialmente se pueden resumir en la idea del «espíritu libre» y en la, en muchos aspectos similar, de la libre creatividad del artista– se han mostrado todas provisionales, inestables y, por ello, teóricamente insatisfactorias. La crítica a la civilización «socrática» que Nietzsche llevó a cabo en aquellas obras tuvo como resultado una destrucción radical de las bases metafísicas y morales de esta civilización: retomando argumentos que circulaban ampliamente en el pensamiento de la época, también, y sobre todo, en el ámbito positivista, Nietzsche elaboró lo que en *Humano, demasiado humano* llama un «análisis químico de las ideas y de los sentimientos», al reconocer que en la base de cualquier supuesto valor superior (sea de tipo cognoscitivo o de tipo moral) hay sólo el impulso egoísta a vivir y a afirmarse. La verdad misma, como núcleo estable sobre el que se puede fundar y construir una convivencia no conflictiva, es precisamente un valor funcional respecto a las exigencias de supervivencia y de convivencia: en un ensayo inacabado de 1872, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche sostiene que verdad es sólo lo que se adecua a las reglas que utilizan la mayoría de los hablantes de una determinada lengua. De hecho, toda representación que nos hacemos de las cosas es ya una metáfora, la invención de una imagen de la que no podemos saber si corresponde o no a la cosa y que, después, otra metáfora, será designada con una palabra, ésta también totalmente arbitraria. Para entendernos con los otros, sin embargo, hemos de adoptar un sistema metafórico común, generalmente el de los más fuertes, como sucede cuando pueblos colonizadores y vencedores imponen su lengua a los colonizados y sometidos. Pero, si la verdad es sólo una mentira, o metáfora, que respeta una convención socialmente aceptada (o impuesta), el análisis químico de *Humano, demasiado humano* no lleva a identificar una verdad última. También la idea misma de una verdad última es una mera ficción al servicio de la vida. Ésta, sin embargo, se desvela como ficción justamente cuando, habiendo funcionado para garantizar una determinada organización de la vida social y también el progreso de la ciencia y de la técnica, se

descubre como no estrictamente necesaria. Este proceso de autodisolución de la idea misma de verdad es lo que, desde *La gaya ciencia* en adelante (corresponde, por tanto, al descubrimiento de la idea del eterno retorno), Nietzsche describirá como la muerte de Dios. Dios ha muerto, lo han matado sus fieles. Les mandó que fueran veraces y, finalmente, justamente para obedecerle, los fieles han tenido que reconocer que Dios mismo es una mentira. Como la idea de una verdad objetiva y estable, también Dios ha servido para dar seguridad al hombre en tiempos en los que ciencia, técnica y organización social aún no le daban garantías frente a las amenazas de la naturaleza hostil y frente a los riesgos de la guerra de todos contra todos; hoy que se ha alcanzado un cierto grado de seguridad, gracias justamente a la creencia en la verdad, en Dios, en la razón, estos mitos ya no son necesarios.

El alcance resolutivo que Nietzsche –con razón o sin ella, como se verá– asigna a la idea del retorno (que se anuncia ya, antes que en *Zaratustra*, en uno de los últimos aforismos del libro cuarto de *La gaya ciencia*) está estrechamente ligado a la problemática abierta que esta «desmitificación» radical implica. Una vez establecido que nuestra civilización no se fundamenta en la verdad, sino en el error o, en todo caso, en convenciones arbitrarias inspiradas sólo en motivos de utilidad, ¿qué hemos logrado? Desde luego, no la verdad, ya que ésta, y sobre todo ésta, es error. El renacimiento de la cultura trágica (y, por tanto, rescatar el elemento dionisíaco del predominio del apolíneo, es decir, de la verdad y de la racionalidad socrática) que Nietzsche había esperado que la difusión de la obra wagneriana podría determinar, dio lugar al desilusionante experimento del festival de Bayreuth, una suerte de rito espectacular para élites burguesas deseosas de intensas emociones estéticas (Brecht diría que «gastronómicas»), y sobre todo expuesto a la «recaída» en la mitología cristiana (una recaída que Nietzsche ve que se verifica con el *Parsifal*). El rechazo del lenguaje dominante, la liberación de los múltiples sistemas metafóricos sometidos por la obligación de mentir según las reglas establecidas (que es en lo que consiste precisamente la verdad, según el ensayo «sobre verdad y mentira...»), puede darse solamente en la creatividad artística; pero también el fracaso, según Nietzsche, del sueño wagneriano y, en general, el hecho de que el arte, en nuestro mundo, siga sujeto a la

lógica de la división del trabajo, quedando sólo «el arte de las obras de arte» (momento excepcional, reservado a las horas de ocio, de reposo, etc.), dan testimonio de que no es de aquí de donde se puede esperar una salida a la decadencia. Así, el espíritu libre, que es la figura de hombre no decadente que se delinea en *Humano, demasiado humano*, se describe siempre como una personalidad excepcional: ante todo, ciertamente, en cuanto que no es esclavo de las opiniones gregarias, pero también en cuanto que es siempre la excepción a una regla, un poco como el genio artístico, y su elevarse por encima de las convenciones y del error compartido es siempre un poco como «la alegría del esclavo en las Saturnales» de la que habla el aforismo 213 de *Humano, demasiado humano* (véanse también el 225, 230, 427 y 680; además, en *La gaya ciencia*, 76 y 382). La problemática del espíritu libre –de su servir como modelo de una humanidad no decadente– se puede resumir en lo que dice el bellísimo aforismo 54 de *La gaya ciencia*: con el análisis químico de las ideas y de los sentimientos hemos descubierto que la vida está inmersa en el error y que éste le es necesario. Pero, entonces, para seguir viviendo, debemos aprender a «seguir soñando» sabiendo que soñamos.

Las razones por las que Nietzsche podía no sentirse satisfecho de estas posiciones las podemos resumir, sin violentar los textos ni las intenciones, llamando «esteticismo» a la limitación que él mismo encontraba aquí. Con ello decimos también que tanto el contenido teórico como la forma (profética, alegórica) del *Zaratustra* se le imponen a Nietzsche como un modo de superar esta limitación. Desde el punto de vista de la forma es hasta excesivamente fácil reconocer en el *Zaratustra*, si no una imitación de los Evangelios (hay analogías, pero también diferencias profundas), al menos una escritura que se propone fines análogos a los que ha cumplido el texto del Antiguo y del Nuevo Testamento en la tradición occidental: Nietzsche mismo, por lo demás, compara su propia empresa a la del Evangelio, cuando insiste en el error que Jesús cometió al hacerse demasiado fácilmente comprensible. Al contrario, Zaratustra quiere que su enseñanza se presente más misteriosa y problemática, pero, en todo caso, también para conseguir ser «históricamente» más eficaz. La elección de la forma profética, por tanto, corresponde al propósito de Nietzsche de ofrecer a la humanidad un texto fundamental, una especie de manual para la

preparación del ultrahombre. Este propósito marcará todo el resto de la obra de Nietzsche, también el proyecto, nunca llevado a término, de escribir un *Hauptwerk* que, al menos durante un cierto período, pensó titular *La voluntad de poder*.[4] Un propósito similar se consolida, o incluso nace en él justamente en la medida en que considera que ha descubierto finalmente, en la doctrina del eterno retorno, la clave del arco para lo que, también en las notas preparatorias de *La voluntad de poder*, llamará «transmutación de todos los valores». El alcance resolutivo de esta doctrina, sin embargo, como parece claro a quien lee el *Zaratustra* y los otros textos en los que Nietzsche habla de ello, es muy problemático; y esto podría explicar también, en otro sentido, por qué esta obra tiene el carácter de una profecía, desarrollada en un tejido alegórico tan difícil de descifrar. Nietzsche ha entendido, siente al menos, que la idea del retorno es tan radical como para cambiar todos los términos de la existencia del hombre, al poner las bases para el surgimiento de esa criatura nueva que es el *Übermensch*. Pero esta sensación, intuición, etc., que –nos parece, al menos– comparte ampliamente quien lee el texto nietzscheano (porque de otro modo no se explicaría la persistente popularidad de Nietzsche, la centralidad que su filosofía ha conservado durante casi todo el siglo), no consigue traducirse, ni en él ni, probablemente, en sus comentaristas, a una explicitación completa y satisfactoria que despliegue todo su sentido teórico. ¿Será porque, como por lo demás ocurre con las profecías bíblicas, la comprensión de su sentido no es sólo un asunto teórico, sino que depende también y sobre todo de una transformación práctica? Las profecías del Antiguo Testamento, según la doctrina cristiana, resultan comprensibles sólo a partir del acontecimiento de la encarnación. La oscuridad de la profecía de Zaratustra ¿estará también ligada al hecho de que el proceso de su realización está todavía dándose, y por eso su sentido, en buena medida, todavía se nos escapa?[5] Podría no ser una hipótesis tan absurda, si se piensa que una de las principales dificultades que los intérpretes (pienso, principalmente, en Karl Löwith)[6] han señalado en torno al sentido de la idea del retorno consiste en el hecho de que ésta

---

4. Véase una vez más la *Vita di Nietzsche*, *op. cit.*, vol. II, págs. 531-533.
5. Sobre todo esto, como sobre otros puntos de esta introducción, remito también a *El sujeto y la máscara*, *op. cit.* (ed. it., pág. 169 n.).
6. Véase K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, *op. cit.*

pretendería restaurar un visión cíclica (y griega) del tiempo mediante una decisión, una cesura, una transformación que, como tal, niega precisamente la repetición y el carácter cíclico, ya que se presenta necesariamente como una novedad radical respecto al modo de vivir el tiempo que ha caracterizado toda la modernidad europea. Es un problema que, por lo demás, aparece claramente en la lectura de algunas de las páginas más densas y difíciles del *Zaratustra* («De la visión y del enigma», «El convaleciente», ambos en la tercera parte), donde imágenes y símbolos hablan tanto del círculo eterno del tiempo como de la decisión que se requiere para que, de algún misterioso modo, éste tenga el sentido resolutivo que Zaratustra parece atribuirle: el pastor ha de morder la cabeza de la serpiente, y sólo después despierta luminoso y transfigurado (¿cómo Jesús en el Tabor?). La dificultad de esta mordedura es evocada por Zaratustra cuando reprocha a sus animales el haber hecho del eterno retorno «una canción de organillo», esto es, entendiéndolo como una mera constatación de la insensatez de todo devenir. La contradicción evidenciada por Löwith en la doctrina del retorno, por lo tanto, aunque Nietzsche la siente, sólo la «resuelve» a través de los símbolos y las parábolas de Zaratustra. Y sigue siendo un problema para todos los intérpretes. La lectura del pensamiento nietzscheano que más ha determinado la imagen y la popularidad de Nietzsche en la filosofía de las últimas décadas ha sido, como es sabido, la propuesta por Heidegger, en una obra de 1961[7] que recogía cursos universitarios y escritos de los años treinta y cuarenta, de los que antes se habían publicado sólo algunas noticias. Pues bien, también Heidegger advierte el problema sobre el que trabaja Löwith, esto es, el de la conciliación entre los elementos centrales de la filosofía de Nietzsche (que identifica en cinco palabras-guía: Nihilismo, Eterno retorno, Voluntad de poder, Ultrahombre, Justicia). Sin seguir aquí toda la compleja reconstrucción heideggeriana, baste recordar que, para Heidegger, la contradicción entre «Eterno retorno» y «Voluntad de poder» se supera si se considera a Nietzsche como realización de la metafísica occidental: con este término Heidegger señala un pensamiento –iniciado por Parménides y Platón– que se ha desarrollado siguiendo la tendencia a identificar el ser de los entes con su darse

7. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), *op. cit.*

como objetos ciertos y evidentes en la representación de un sujeto. Esto significa, según Heidegger, que la metafísica «ha olvidado el ser»: éste, de hecho, no puede reducirse al carácter de «presencia» de los entes, sino que hay que pensarlo, más bien, como la apertura (podríamos decir, para entendernos, la luz) dentro de la cual los entes resultan accesibles. La apertura del ser incluye al objeto y al sujeto, pero no se reduce a éstos. Al olvidar el ser en favor de la presencia, la metafísica occidental, en la reconstrucción que Heidegger proporciona de ella en los estudios sobre Nietzsche, ha acabado por pensar que el ser auténtico de las cosas es su objetividad; ésta, sin embargo, depende radicalmente de los métodos que el sujeto ha inventado para cerciorarse de ella (empezando por el experimento científico). Estos métodos hacen de la objetividad algo que depende totalmente de la manipulación técnica del mundo por parte del hombre: la metafísica culmina así en la tecnología moderna, en la cual el sujeto, a su vez, también queda reducido a agente tecnológico, fuerza de trabajo, «material humano», como con frecuencia se dice. La voluntad de poder teorizada por Nietzsche es precisamente el ser tal y como lo piensa la metafísica que culmina en la técnica. El eterno retorno teorizado por Nietzsche, explica Heidegger, es el modo concreto de realizarse un ser que no es ya sino voluntad de poder, puesto que no hay ya sino manipulación, tecnología, desarrollo que solamente ha de producir más desarrollo, hasta el infinito, el devenir no tiene ya ningún sentido ni dirección, y puede ser definido justamente con la idea del eterno retorno de lo mismo. El ultrahombre que Nietzsche quiere preparar es sólo el hombre capaz de «elevarse» explícitamente a esa condición en la que, realmente, lo ha situado ya la metafísica-técnica que domina el mundo moderno.

Hemos querido recordar aquí, en sus rasgos más generales, la lectura heideggeriana de Nietzsche porque, junto a la de Löwith y pocas más (entre las cuales hay algunas que, en muchos aspectos, dependen de éstas), constituye hoy el punto de referencia ineludible para quien se ponga a leer a Nietzsche. Por referencia a estas interpretaciones, sobre todo, uno se puede hacer una idea de por qué Nietzsche atribuye tanta importancia a la noción de eterno retorno de lo mismo: ésta representa para él bien (si seguimos a Löwith) el viraje en virtud del cual uno deja a sus espaldas toda la tradición hebreo-cristiana, cuya

decadencia es totalmente reconducible a lo que Zaratustra llama espíritu de venganza, a la resistencia de la voluntad frente al carácter lineal del tiempo, *esto es*, a la trascendencia que lo hace depender de un origen y lo vincula a un final, ambos fuera del poder del hombre; o bien (si seguimos a Heidegger) el reconocimiento del verdadero sentido de la historia humana hasta aquí, y el anuncio de una nueva forma de humanidad capaz de situarse verdaderamente al nivel de sus nuevas posibilidades, las que la ciencia y la técnica le ofrecen. Naturalmente, apenas hay que precisarlo, Heidegger encuentra que esta ultrahumanidad –que, según él, Nietzsche predica– es el colmo de la inhumanidad (caracterizada, como lo está, por el olvido del ser y por la reducción de todo, comprendido el hombre mismo, a objetividad manipulable). La centralidad que Nietzsche, explícitamente y sin dudar, asigna a la idea del eterno retorno, en definitiva, hace de él o el presentador de la problemática restauración de una visión más griega, menos historicista y más naturalista, del mundo y del hombre, o el profeta de una sociedad tecnológica, que quiere liberar al hombre de los residuos morales, metafísicos, religiosos, para hacer de él un sujeto capaz de vivir hasta el fondo las posibilidades que realmente encuentra a su disposición.

Por lo que respecta, particularmente, a *Así habló Zaratustra* y su denso tejido de alegorías y símbolos, que nadie se espere que estas grandes interpretaciones filosóficas le ofrezcan un instrumento para su desciframiento completo y satisfactorio. Incluso es bastante habitual que también, y sobre todo, quien se esfuerza en leer a Nietzsche en términos filosóficos y, en cierta medida, sistemáticos, experimente una cierta intolerancia hacia el *Zaratustra*, justamente por su irreductibilidad a esquemas interpretativos satisfactorios, y prefiera, por el contrario, bien las obras aforísticas, bien, sobre todo, los fragmentos de la nunca acabada obra sistemática que Nietzsche preparaba en los últimos años de su vida consciente. Para hacerse, pues, una idea, que pueda guiar algo así como una hipótesis de trabajo, en la lectura de este texto –que ha de tener debidamente en cuenta el hecho de que, originariamente, la primera parte se publicó sola, como si fuese todo el *Zaratustra*– se pueden considerar las cuatro partes como etapas de un itinerario relativamente coherente que podríamos articular así: la Parte primera –que, justamente por haber sido originariamente toda

la obra, contiene *in nuce* todos los temas desarrollados después en las siguientes partes– aparece ahora como una larga meditación sobre la crisis de la subjetividad cristiano-moderna, y en este sentido debe leerse ante todo el prólogo, con sus referencias al ocaso de Zaratustra, a la muerte de Dios, a la predicación del ultrahombre respecto al cual el hombre actual, el hombre tal como ha sido hasta ahora, es sólo un puente, un momento de paso, una fase que ha de ser superada. El discurso que abre la Parte primera, «De las tres metamorfosis», delinea las etapas principales de la crisis de la subjetividad del hombre de la tradición, que son también etapas de su superación: camello, león, muchacho. En cada una de ellas hay alusiones a la autosuperación del hombre viejo. El camello es la fase de la obediencia como primer modo de superarse, imponiéndose el sometimiento; el león es el desvelarse de una voluntad de autoafirmación (que, por otra parte, está ya presente de algún modo en el sometimiento «querido» del camello) que quiere ejercer la propia libertad no en la aceptación de deberes, sino en la creación de valores nuevos; el león, sin embargo, no es creador, tal vez porque todavía le queda demasiado espíritu de reacción, está todavía demasiado centrado en destruir los vínculos del deber como para saber crear verdaderamente. Por eso es necesaria una tercera metamorfosis, la del muchacho que crea sin esfuerzo, en una suerte de armoniosa identificación con el ser mismo del mundo –que aquí es pensado ya como «una rueda que gira por sí misma»–. Como se ve, sobre todo desde diversos puntos de la descripción de la fase del camello, estas etapas se pueden interpretar también como momentos de la historia de la civilización occidental, que Nietzsche tiene siempre a la vista: espíritu de camello es el del ascetismo, tanto platónico como cristiano; rebelión de león se puede considerar el paso a la modernidad, en un sentido análogo al que tiene el surgimiento del espíritu moderno en el Hegel de la *Fenomenología*. El muchacho es probablemente una figura del ultrahombre nietzscheano, que sigue siendo el fin de todo el *Zaratustra*, pero también su problema nunca resuelto del todo, como la idea del eterno retorno. No es difícil, a la luz de estos elementos, leer los discursos de la primera parte bien como aspectos internos de cada una de las tres fases (¿sobre todo de la primera y segunda?), o bien como desenmascaramiento de falsas vías de superación. Este último parece ser el tema dominante de la Parte segunda,

que se abre con el capítulo sobre «El muchacho con el espejo» –donde Zaratustra reconoce que su doctrina está en peligro porque «la mala hierba quiere hacerse llamar trigo»– y lleva casi como cierre el gran discurso «De la redención». Las falsificaciones de la doctrina de Zaratustra, es decir, las falsas vías seguidas hasta ahora para la autosuperación del hombre, se reconocen a la luz de un «criterio» que se indica en el segundo discurso, el titulado «En las islas felices»: aquí Zaratustra anuncia que, de ahora en adelante, en el lugar de Dios habrá que poner al ultrahombre; Dios es, de hecho, una suposición excesiva, que va más allá de las fronteras de lo pensable y de la voluntad creadora del hombre. Suposiciones, símbolos, esto es, sistemas de valor, no deben mirar a lo eterno, sino al tiempo y al devenir. «Esta doctrina que fantasea sobre el Uno en su plenitud, sobre lo Inmóvil, sobre lo Pleno y lo Imperecedero: ¡yo la llamo malvada y enemiga del hombre! Lo imperecedero no es sino un símbolo. Y los poetas mienten mucho. Del Tiempo y del Devenir que hablen, por el contrario, los símbolos mejores...» Las falsas vías que el hombre del pasado tomó para elevarse más allá de sí mismo se fundan todas en la oposición de un mundo eterno al mundo del devenir: es esta oposición entre un aquí y un allá, entre ser y deber ser, la que ha generado los hombres desequilibrados y deformes que se le aparecen a Zaratustra al comienzo del discurso «De la redención». La resistencia de la voluntad contra el «así fue», contra la imposición del pasado como peso y necesidad invencible está también ligada, según Zaratustra, a la fe en la trascendencia que impide una plena reconciliación con el mundo tal como es. La clave de la redención, sin embargo, no parece ser sólo la aceptación fatalista de las cosas tal como son, sino la libre voluntad creadora que llega a ser posible sólo al recomponer (según un sueño que era ya el de Schiller y el de todo el clasicismo alemán) la unidad del hombre más allá de la fragmentación creada por una disciplina social (también por la división del trabajo: ciertamente hay también un eco de este motivo schilleriano, y después marxista, en Nietzsche) que se funda, en último término, en la distinción entre mundo del devenir y mundo (metafísico, divino) del ser pleno e imperecedero. El discurso sobre la redención marca también el paso a la tercera parte, que se anuncia como una ilustración ya más positiva y constructiva de la doctrina del eterno retorno (y, por tanto, del ultrahombre), anunciada

al final de la segunda parte: «De la visión y del enigma» es quizás el discurso más significativo de toda la obra, y condensa también las dificultades, a las que hemos ya aludido, que parecen inseparables de la tesis fundamental de Nietzsche. El «mordisco» que el pastor de la visión y el mismo Zaratustra deben dar a la cabeza de la serpiente muestra que el eterno retorno no es una «canción de organillo», un mero demorarse en el imparable ir y venir de las cosas, sino una conciliación «creativa» con el ser, que implica una decisión y un esfuerzo. Esta interpretación de «De la visión y del enigma» la da el otro gran discurso de la Parte tercera, situado, éste también, en una posición estratégica, hacia el final (es el quinto empezando por atrás), confirmando que el sentido de toda esta parte es la formulación y el esfuerzo de aclaración constructiva de la doctrina del retorno. Por lo demás, la Parte tercera tiene un desarrollo más bien estático, como si el pensamiento del eterno retorno, más que analizado o argumentado, tuviese que ser «digerido», por Zaratustra y por sus oyentes y lectores. El hecho de que Nietzsche haya dejado sustancialmente inédita la Parte cuarta (que hizo circular, separada, sólo en un restringido círculo, y que fue publicada después, junto con las otras tres, sólo en 1892) indica con bastante claridad que él también tuvo conciencia del carácter conclusivo de la tercera parte. Una hipótesis de lectura de la cuarta parte, que tiene también en cuenta esta mesura e indecisión de Nietzsche, se puede, probablemente, formular a partir de un pasaje del discurso del convaleciente (que, recordémoslo, está comprendido en la Parte tercera de la obra), aquel en el que Zaratustra considera con melancolía el hecho de que el hombre viejo es también algo que vuelve eternamente, y esta conciencia es la enfermedad cuya interminable convalecencia, precisamente, vive él. ¿No se podrán leer los distintos discursos de la cuarta parte justamente como un diario de esta convalecencia, como diversos reencuentros con el hombre viejo a la luz de una recuperación que lo considera, con distancia pero también con compasión, posible material para la construcción del ultrahombre? A esto parece aludir, por ejemplo, un pasaje de uno de los primeros discursos («El sacrificio de la miel»), en el que Zaratustra se declara pescador de hombres. Leída según esta hipótesis, la Parte cuarta se presenta como una forma de redimensionar el proyecto del ultrahombre según líneas que responden, de algún modo, a los problemas y a las contradicciones sobre

las que se detiene Löwith. La instauración de una temporalidad circular, que ya no sea prisionera del espíritu de venganza que acompaña a toda fe en la trascendencia y en la oposición entre el mundo del ser y el mundo del devenir, no puede a su vez presentarse como una radical novedad, porque de este modo repetiría el esquema lineal del tiempo como una siempre renovada superación del pasado hacia un final más allá, por venir. Por tanto, puede ser pensada sólo como una larga convalecencia, que recupera también en buena medida el estado precedente, sin dejar de llevar en sí los signos de la enfermedad y de la victoria sobre ella. De una actitud similar ha hablado en nuestro siglo Martin Heidegger, no por casualidad lector e intérprete apasionado de Nietzsche: según él, aunque en esto no remite a estas páginas del *Zaratustra*, la superación del pensamiento inauténtico, que él llama metafísica y que domina toda la cultura occidental culminando precisamente en la idea nietzscheana de la voluntad de poder, se puede llevar a cabo sólo como una suerte de recuperación y de convalecencia –ya que una mera superación que pretendiese dejarlo a la espalda, reproduciría sus limitaciones y sus errores de fondo–.[8] Esta propuesta, muy sumaria, vale, precisamente, sólo como propuesta: el *Zaratustra*, como ciertos textos de las Sagradas Escrituras, no puede ser entendido sólo en un sentido literal, y, por lo tanto, el lector no puede dejar de arriesgarse, mucho menos que respecto a otros textos, en el juego de la interpretación. Ciertamente, Zaratustra también pretende esto cuando repite su invitación a los discípulos porque lo malinterpretan, lo abandonan, lo traicionan, lo olvidan.

Como se ha apuntado antes, las lecturas más sistemáticas y filosóficamente comprometidas del pensamiento de Nietzsche que se han propuesto en este siglo no sólo no han proporcionado un desciframiento exhaustivo de los símbolos y de las alegorías de los que está hecho el *Zaratustra*, sino que frecuentemente le han preferido a otros textos nietzscheanos más próximos, en el estilo y en los contenidos, a la literatura filosófica tradicional.

Esta preferencia, en todo caso, parece vinculada al propósito, que Heidegger reafirma y hace casi canónico (véase una vez más el

8. Sobre esto me permito remitir también a mi trabajo *El fin de la modernidad*, último capítulo, Barcelona, Gedisa, 1986.

Nietzsche citado), de leer a Nietzsche como un filósofo, del mismo modo que se lee a Aristóteles o Kant, y por tanto buscando en él, en todo caso, una «doctrina», aunque no un auténtico sistema. Pero, si se han de tomar en serio los propósitos destructores continuamente enunciados por Nietzsche respecto al pensamiento y a la cultura «decadente» de la tradición, entonces es posible que justamente una obra enigmática, con frecuencia decididamente irritante, como *Así habló Zaratustra*, que rechaza cualquier esfuerzo de organización sistemática, sea por el estilo, sea por la «contradictoriedad» de sus «tesis» (pero este término es también impropio), deba ponerse en el centro de atención. La polémica contra los esfuerzos por reconstruir, sobre la base de los textos nietzscheanos, una doctrina coherente (una concepción del ser, una visión de la ética, una estética, etc.) la dirige hoy con particular vigor Jacques Derrida,[9] para quien justamente el hecho de que los textos de Nietzsche no se dejen reducir a una unidad no contradictoria muestra su verdadero alcance de superación de la metafísica, una superación que Heidegger intentó sin ser lo bastante radical, porque seguía estando demasiado ligado a la idea de que el pensamiento debe ser pensamiento del ser (y, por tanto, del uno, de lo imperecedero, de lo no contradictorio...). Naturalmente, esta radical postura «deconstructiva», como Derrida la llama, al referirse a Nietzsche debería, en todo caso, hacer cuentas con el carácter decisivo que éste atribuye a determinados términos (como nihilismo o eterno retorno), que parecen constituir en cualquier caso núcleos doctrinales no perfectamente equivalentes a cualquier otro (como al que se expresa en el fragmento «He olvidado el sombrero», regularmente recordado en las ediciones de los fragmentos póstumos nietzscheanos[10] y que Derrida comenta, provocativamente, pero no tanto, en las páginas conclusivas del citado *Éperons*). Cualquiera que sea la fiabilidad global de la lectura de Nietzsche que Derrida propone, y en general el alcance filosófico de su deconstruccionismo desde el punto de vista de la preparación de una filosofía posmetafísica, es ciertamente en el clima marcado por posiciones teóricas radicales como éstas (o como otras que se mue-

9. Véase J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978 (trad. cast.: *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1997).

10. Véase *Frammenti postumi 1881-1882*, vol. V, tomo II de las *Opere*, *op. cit.*, pág. 415.

ven en el ámbito de la tradición hermenéutica de matriz heideggeriana)[11] donde puede adquirir una nueva actualidad, entre los escritos de

Nietzsche, justamente una obra tan problemática e intrínsecamente plural como *Así habló Zaratustra*.

11. Para un panorama exhaustivo y claro de las interpretaciones más relevantes filosóficamente del pensamiento de Nietzsche, véase *Nietzsche e la filosofia del Novecento* de M. Ferraris, Milán, Bompiani, 1989.

Nietzsche, intérprete de Heidegger

Replantearse el problema de la relación entre Heidegger y Nietzsche no es un modo de hacer, una vez más, filología sobre un tema ya intensamente tratado por los estudiosos de cada uno de estos pensadores. Por el contrario, es una vía para discutir un problema que, al menos desde el punto de vista de la filosofía europeo-continental, constituye un tema central, o incluso, a mi juicio, *el* tema central del actual debate filosófico. Cualquiera que sean los aspectos que, en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, todavía pueden ser indagados y aclarados en el plano de la filología y la historiografía, el problema se discutirá aquí, por el contrario, principalmente con un interés teórico, partiendo de la hipótesis apuntada, según la que hablar de la relación Heidegger-Nietzsche significa plantear y desarrollar un problema, o el problema, teórico central de la filosofía actual.

Mientras, se puede partir de un hecho incontrovertido: una gran parte de la filosofía continental de los últimos veinticinco años –si queremos fijar un término cronológico– se ha desarrollado discutiendo sobre dos temas conectados: el significado del pensamiento de Nietzsche, en torno al que los estudios, y también las investigaciones filológicas sobre los textos, se retomaron con mucha intensidad en Europa a comienzos de los años sesenta; y la filosofía del «segundo Heidegger», que también llegó a ser ampliamente conocida hacia finales de los años cincuenta. La fortuna del segundo Heidegger y la Nietzsche-Renaissance no son sólo dos acontecimientos filosóficos que coinciden cronológicamente. Es sabido que, si no el único, ciertamente un factor determinante de la Nietzsche-Renaissance fue justamente la publicación de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, que recogen cursos universitarios y otros escritos de los años 1935-1946. El interés de Heidegger por Nietzsche no es sólo un

aspecto entre otros de su remontarse en la historia de la metafísica; Nietzsche es para él un término de confrontación comparable sólo, por importancia, a los presocráticos o, tal vez, a Hölderlin. La Nietzsche-Renaissance, aunque tenga también, ciertamente, aspectos filológicos que prescinden de los problemas interpretativos planteados por Heidegger (así, el trabajo de quienes prepararon la edición crítica, Colli y Montinari, sigue siendo totalmente ajeno a la discusión de las tesis heideggerianas, incluso allí donde afronta una tarea de «comentario» filosófico a las obras nietzscheanas), se encuentra, sin embargo, en gran parte entretejida con la fortuna del pensamiento del segundo Heidegger. Quien lee a Nietzsche no puede dejar de hacer cuentas con la interpretación que Heidegger ha propuesto de él, y se encuentra así (es lo que le ha sucedido también a quien escribe, justamente a principios de los años sesenta) teniendo que volver a recorrer todo el camino filosófico heideggeriano, ya que Nietzsche no es, como se decía, sólo un «tema» historiográfico del que Heidegger se hubiera marginalmente ocupado. Los estudiosos de Heidegger, por otra parte, se ven llevados a remontarse a los textos de Nietzsche justamente por la importancia decisiva que Heidegger les asigna en la historia de la metafísica. Se desarrolla así en mucha filosofía europea reciente un ir y venir entre Heidegger y Nietzsche que –y ésta será justamente mi tesis– no se limita a intentar entender a Nietzsche valiéndose de los resultados del trabajo interpretativo de Heidegger, como sería de esperar. Se da también un movimiento opuesto: mucho más allá de las tesis explícitas propuestas por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, el significado mismo de la filosofía heideggeriana tiende a ser captado y comprendido a través de Nietzsche. Así, se puede hablar no sólo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger; en esta figura suya de intérprete, y no de texto interpretado, Nietzsche no coincide en absoluto con la imagen de él que Heidegger propuso en su obra. Se produce así una situación paradójica, pero muy difundida, sobre todo en Italia y Francia: muchos heideggerianos leen a Nietzsche en una perspectiva que remite, sí, a Heidegger, pero que no acepta, o acepta sólo en parte, las tesis específicas de Heidegger sobre Nietzsche. Quisiera mostrar que esto no es consecuencia de un conocimiento incompleto o apresurado del pensamiento de Heidegger por parte de estos intérpretes

suyos, sino que, de algún modo, justamente para ser fieles a las intenciones más auténticas de Heidegger, hay que «traicionarlo» en la interpretación de Nietzsche.

A favor de esta tesis habla el hecho –que no pretendo documentar aquí analíticamente– de que en gran parte del heideggerismo contemporáneo el nombre de Nietzsche no cuenta sólo como el de uno de los autores de la tradición metafísica que se trata de superar (como sería el caso, por ejemplo, de Descartes o de Hegel), sino que señala a un pensador que, como Heidegger, está ya en el camino de un pensamiento del ser que ha dejado a sus espaldas la metafísica. Es obvio que esta situación «privilegiada» de Nietzsche está en cierta medida prevista por el mismo Heidegger, que, al ver en él al último pensador metafísico, a aquel en el que el olvido del ser llega a su culminación, lo sitúa también en un punto de inflexión: «Donde crece el peligro –como dice el verso de Hölderlin tan frecuentemente citado por Heidegger–, crece también lo que salva». Pero es indudable que Heidegger siente también a Nietzsche como profundamente distante de él en la medida en que, en todo caso, pertenece todavía a la historia de la metafísica y teoriza el ser como voluntad de poder. Ahora bien, es justamente esta distancia entre Heidegger y Nietzsche lo que en buena parte del pensamiento de orientación heideggeriana tiende a desaparecer. En el fondo esto vale también para un autor como Gadamer, en el que, además, la temática heideggeriana de la superación de la metafísica tiene un desarrollo muy limitado: en un punto muy delicado y central de *Verdad y método*,[1] donde se trata del significado de la renovación heideggeriana del problema del ser, se señala a Nietzsche como precursor de Heidegger, por delante de Dilthey y de Husserl. Y, para seguir en el ámbito de los intérpretes «clásicos» de Heidegger –los de la primera generación heideggeriana– se puede razonablemente plantear la hipótesis de que también Löwith piensa en Nietzsche y Heidegger como sustancialmente paralelos, movidos por las mismas pretensiones: es sabido que Löwith piensa la *Kehre* heideggeriana de los años

1. Véase, H. G. Gadamer, *Verdad y método, op. cit.*, pág. 323: «Ésta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podía ser ni Dilthey, ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche».

treinta como una cesión de tipo sustancialmente político, sin verdaderas razones teóricas; pero cuando describe a Nietzsche como aquel que ha intentado recuperar una visión griega del ser en la culminación de la modernidad, y fracasa en este intento, ¿no estará describiendo también, en términos teóricos y ya no sólo políticos, el esfuerzo de Heidegger por superar la metafísica y lo que a él le parece que es su fracaso? La postura de Löwith es totalmente peculiar, y no entra del todo en nuestro discurso porque, ciertamente, no se puede describir a Löwith como un «heideggeriano», aunque, a la luz de la hipótesis que he propuesto, quizás habría que repensar también este problema en términos nuevos. Es verdad, por el contrario, que una proximidad entre Heidegger y Nietzsche la presupone, más o menos ampliamente, toda la hermenéutica actual, es decir, la filosofía que se presenta como continuación de Heidegger y que, bajo este específico aspecto de la interpretación de Nietzsche, se despega de muchas conclusiones del maestro. No quiero discutir aquí si, y hasta qué punto, entran con pleno derecho en la hermenéutica autores como Foucault o Derrida, o como Richard Rorty; pero en todos me parece que se puede descubrir una visión de Nietzsche, más o menos explícita, que lo interpreta en sustancial continuidad con Heidegger, mucho más allá de lo que Heidegger mismo estaría dispuesto a admitir. El pensamiento de Foucault, incluso, se podría describir justamente como una *summa* o «síntesis» de Nietzsche y Heidegger, realizada desde un punto de vista prioritariamente nietzscheano, que, sin embargo, deja poco espacio a las intenciones ontológicas de Heidegger. Esto es algo que, en cierta medida, se puede repetir también respecto a la imagen de Nietzsche y Heidegger que se encuentra en las obras de Derrida y de sus discípulos (Sarah Kofman, B. Pautrat), y antes en Deleuze (no sólo en el libro sobre Nietzsche, sino también en *Diferencia y repetición*): nunca se acentúa la separación entre Heidegger y Nietzsche; ambos, con sentidos y en medida diferentes, se cuentan entre los pensadores que han señalado el camino de un pensamiento que supera la metafísica. También la recuperación de Nietzsche en el pensamiento italiano de las últimas décadas ha tenido lugar en relación a Heidegger; aquí tuvo una posición central el problema de la técnica: también, y sobre todo, como «pensadores de la técnica», Nietzsche y Heidegger han aparecido en una sustancial continuidad (pienso en los trabajos de Massimo Cacciari,

pero también en los de Emanuele Severino, que, sin embargo, polemiza respecto a Heidegger, al considerar –con motivo, como veremos más adelante– que Nietzsche y Heidegger coinciden en una misma perspectiva nihilista).

Éstos que he recordado tan brevemente pretendo que sirvan aquí solamente como ejemplos de un hecho que me parece muy visible en el pensamiento continental de los últimos años: este pensamiento, en amplias zonas, se desarrolla tomando como puntos de referencia privilegiados a Nietzsche y Heidegger; y no «toma en serio» todas las implicaciones de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, tampoco cuando se presenta como continuación de la filosofía de Heidegger, sino que tiende a ver entre Heidegger y Nietzsche una continuidad que contrasta con la explícita interpretación de Nietzsche que Heidegger da en sus obras. Propongo considerar esta paradoja como un problema teóricamente significativo, intentando aclarar por qué se puede (y, a mi juicio, se debe) ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche; e incluso para concluir que las intenciones profundas del pensamiento de Heidegger sólo se pueden seguir revisando su relación con Nietzsche en términos diferentes a aquellos en los que él mismo lo describió. El viraje que Heidegger da, sobre todo con los extensos estudios publicados en 1961, a la interpretación de Nietzsche consistía en la propuesta de leerlo poniéndolo en relación con Aristóteles;[2] esto es, como un pensador cuyo tema central es el ser, un pensador metafísico, y no sólo como un moralista, un «psicólogo» o un «crítico de la cultura». En virtud de esta decisión interpretativa, Heidegger se refería preferentemente a los escritos tardíos de Nietzsche, sobre todo a las notas que inicialmente debían servir para *La voluntad de poder*, y tendía, por el contrario, a dejar a un lado mucho de la producción más «ensayística» de Nietzsche, obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia*. Eran éstas, justamente, junto a determinados libros aforísticos como *Más allá del bien y del mal*, y el «poema» de Zaratustra, las obras que habían determinado la imagen predominante de Nietzsche en las primeras décadas del siglo XX, esa imagen que Dilthey, en el breve escrito sobre *La esencia de la filosofía* (1907), sintetizaba situando a

2. Véase M. Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*

Nietzsche al lado de «escritores filósofos» como Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoy, Maeterlinck; a estas figuras Dilthey las veía como emblemáticas de una situación en la que la filosofía, acabada la época de la metafísica, tendía a hacerse *Lebensphilosophie*[3] –no en el sentido de «metafísica vitalista» que hoy tiene para nosotros la palabra, sino en el sentido de una reflexión sobre la existencia que no busca justificarse demostrativamente, sino que asume, por el contrario, los caracteres de la expresión subjetiva, de la poesía y de la literatura–. La descripción que Dilthey da de Nietzsche es, en muchos aspectos, radicalmente opuesta a la de Heidegger; pero las dos perspectivas coinciden en un rasgo esencial. Tanto para Dilthey como para Heidegger, el carácter de la filosofía de Nietzsche está determinado por el hecho de encontrarse en el final de la metafísica. Para Dilthey, además, esta situación «final» o epigonal de Nietzsche se traduce en el hecho de que, en él, llega a ser dominante la aproximación literaria, podríamos decir «ensayística» y de «crítica de la cultura», a los problemas filosóficos; mientras que para Heidegger ver a Nietzsche en relación con la historia de la metafísica significa buscar en él, preferentemente, tesis y enunciados sobre los grandes temas de la metafísica tradicional: el ser, Dios, la libertad, el sujeto... Dilthey parece ser aquí más radical y coherente que Heidegger: si Nietzsche está al final de la metafísica, esto no significará solamente que ve el ser y los demás «objetos» metafísicos de diferente manera que Platón o Descartes, sino también que la forma de su pensamiento será diferente. En otras palabras, Dilthey ve más claramente que Heidegger que la «metafísica» de Nietzsche ha de buscarse justamente en esas páginas que ya a sus primeros lectores les parecían más características y significativas, en sus páginas de psicología y «crítica de la cultura». Ésta es una perspectiva interpretativa que no va en absoluto contra las bases de la tesis heideggeriana, y que, sin embargo, Heidegger no desarrolló; en él queda siempre un hiato entre los temas auténticamente metafísicos de Nietzsche –nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno, *Übermensch* y justicia, de acuerdo con la lista de los *Leitworte* que señala en su obra– y su crítica de la moral, de la religión, del sujeto, etc. ¿Por qué Heidegger no une, en su interpreta-

3. Véase W. Dilthey, *La esencia de la filosofía*, en *Obras de W. Dilthey*, vol. VIII, Madrid, FCE, 1978.

ción, estos dos aspectos de Nietzsche como pensador final de la metafísica? Se puede conjeturar que un motivo plausible se ha de buscar en la desconfianza que Heidegger experimentaba, con razón, respecto a la «filosofía de la cultura» de impostación neokantiana (como la de Cassirer, o la del mismo Dilthey) y respecto a la «crítica de la ideología» hegeliano-marxista. Es difícil, sin embargo, contentarse con esta explicación, sobre todo si se considera que, al menos en cierto sentido, lo que Dilthey dice de Nietzsche es muy aplicable también al estilo teórico del mismo Heidegger. La proximidad entre filosofía y literatura, la articulación del discurso filosófico de acuerdo con un ritmo más «edificante» que demostrativo y científico, y también la identificación de la filosofía con una reflexión sobre la historia de la cultura (que en Heidegger se identifica con la historia y el destino del ser) son rasgos, todos ellos, que Heidegger tiene en común con Nietzsche, y son los que Dilthey describe como propios de la *Lebensphilosophie*, aunque ésta, en Dilthey, adquiere el significado de pensamiento subjetivista e impresionista, pero sólo porque Dilthey sigue cultivando el sueño de una filosofía «rigurosa», heredera de la metafísica en su forma «crítica» kantiana repensada como «psicología trascendental» o tipología de las *Weltanschauungen*. Pero suprimido, como se suprime en Heidegger, este sueño todavía metafísico, la *Lebensphilosophie* de Nietzsche no está tan lejos del «pensamiento del ser» que Heidegger se esfuerza en pensar.

Intento decir que, si consideramos la diferente manera en la que se articula, en Dilthey y en Heidegger, la descripción de Nietzsche como pensador final de la metafísica, encontramos que Heidegger tiende a no ver el vínculo entre el Nietzsche metafísico y el Nietzsche «crítico de la cultura» porque este vínculo, una vez reconocido, le «obligaría» a reconocer también su proximidad a Nietzsche. Esta proximidad es la que el «heideggerianismo» actual percibe ampliamente, aunque no ha hecho de ello todavía tema explícito de discusión.

¿Qué significa, de hecho, que la ontología de Nietzsche esté estrechamente entretejida con su revisión «genealógica» de la historia de la moral, de la religión, de la conciencia europea, es decir, con su «arqueología del saber»? Esta arqueología no tiene nada que ver con la «crítica de la ideología», esto es, con un pensamiento que cree poder desenmascarar las mentiras «humanas, demasiado humanas» de la metafísica –de los sistemas de valores, de las instituciones, del arte–

para reconducirlas por fin a su verdadero fondo. Respecto a las fantasías de la cultura del pasado y de sus pretensiones metafísicas Nietzsche no lleva a cabo este desenmascaramiento, que sigue siendo metafísico, ya que desenmascara también la idea de una verdad, de un «fondo» sobre el que finalmente sea posible «estar». La arqueología de Nietzsche, respecto a la metafísica, celebra más bien «fiestas de la memoria», recorre de nuevo estas fantasías como «historia del ser». Hasta *Humano, demasiado humano* Nietzsche es consciente de que desvelar el carácter «de devenir» y los intereses que están en la base de lo que se presenta como verdad, valor, belleza «eternos», no significa liquidar todas estas cosas, sino descubrir que, en definitiva, son la única sustancialidad de la que disponemos, los únicos «marcos» a partir de los que nuestra experiencia del mundo puede adquirir un sentido; esto es lo que él llama «necesidad del error», y en un aforismo de *La gaya ciencia* (el 54) define como «seguir soñando sabiendo que se sueña». El ser del que nos ha hablado la metafísica es «error»; pero el error –las formas simbólicas producidas por las culturas a lo largo del tiempo– es el único ser, y nosotros *somos* sólo en relación con todo ello.

El Heidegger que concibe el pensamiento posmetafísico como *Andenken*, rememoración y remontarse a través de la metafísica, ¿está, pues, tan lejos del Nietzsche de las «fiestas de la memoria»? Los dos pensamientos son realmente muy similares, unidos por el hecho de pensar el ser no como estructura y *Grund*, sino como *acontecimiento*. Si Heidegger no capta esta proximidad es porque rechaza aceptar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia «concepción» del ser. También para él, como para Nietzsche, el pensamiento es *An-denken*, y no representación o fundamentación, porque *no hay otro ser* sino las aperturas de la historia como destino en las que las diversas humanidades históricas experimentan el mundo; y el hecho de que estas aperturas de la historia como destino no sean manifestaciones de una estructura eterna, sino acontecimientos, no las condena a la liquidación, es más, les confiere la dignidad que la metafísica confería al ser estable y eterno, como en las «fiestas de la memoria» de Nietzsche.

Se instaura así entre los dos pensadores –no en el plano de la historiografía filosófica entendida en sentido *historisch*, sino en el plano de una respuesta *geschichtlich* a su interpelación– un complicado entra-

mado. Heidegger es determinante a la hora de atribuir un sentido al pensamiento de Nietzsche, un sentido que, justamente en el plano *historisch*, de la reconstrucción de los textos y de sus conexiones, la historiografía filosófica difícilmente consigue identificar, especialmente si se consideran las casi incurables contradicciones que nacen en torno a conceptos como eterno retorno, voluntad de poder, *Übermensch*, nihilismo activo y reactivo. Heidegger, ciertamente, no proporciona instrumentos para conciliar estas contradicciones en el plano lógico, ni en el «psicológico», frecuentemente preferido por la crítica nietzscheana (la «locura» de Nietzsche). Sin embargo, traza un marco dentro del cual todos estos conceptos adquieren significado como aspectos de la historia del ser en la época del final de la metafísica. Por poner sólo un ejemplo: el apenas pensable concepto del eterno retorno de lo mismo resulta bastante menos inconcebible si se ve en relación con la temporalidad «a-histórica» del mundo técnico, del *Ge-Stell* en el que la metafísica se cumple como organización total del mundo, al excluir la historicidad como novedad no planificada ni dominada.

Cualesquiera que sean los problemas filológicos todavía abiertos, y quizás insolubles, para la reconstrucción historiográfica del pensamiento de Nietzsche, es un hecho que esto resulta significativo para nosotros, es decir, capaz de hablar productivamente en la actual situación filosófica, solamente –o casi solamente– gracias a Heidegger: conceptos como el de voluntad de poder, de eterno retorno, de *Übermensch*, adquieren sentido como *modos de darse el ser* en el final de la metafísica, mientras que aparecen llenos de contradicciones insolubles si se los ve como descripciones metafísicas de un ser dado «ahí fuera». Permanece en el plano de una descripción todavía metafísica, por ejemplo, la interpretación de Nietzsche que se limita a ver su filosofía como un «desvelamiento» del hecho de que el ser es voluntad de poder, y de que, en consecuencia, propone una moral de la fuerza, de la lucha, del enfrentamiento (es la lectura «fascista» de Nietzsche; pero hay huellas de una interpretación similar también en Foucault).

Sin embargo, si Heidegger confiere su sentido al pensamiento de Nietzsche como filósofo del final de la metafísica, la analogía entre las «fiestas de la memoria» nietzscheanas y el *An-denken* heideggeriano nos advierte, recíprocamente, de que Nietzsche confiere al «ser» heideg-

geriano su auténtico significado. ¿Qué quiere decir, de hecho, que, para Heidegger, el ser (si de ello se puede hablar) es *acontecimiento*? ¿Quizá significa solamente lo que Reiner Schürmann ha llamado el «principio de anarquía»? Esta expresión, según Schürmann, define el resultado de la destrucción de la historia de la metafísica por parte de Heidegger, ya que éste desvela que todo lo que en la historia del pensamiento se ha presentado como *arché*, *Grund*, fundamento que sostiene y domina una cultura (podemos pensar, una vez más, en las *episteme* de Foucault) no es otra cosa que «posición», acontecimiento.[4] ¿Cuál es, sin embargo, el resultado de esta tesis? Puede ser el mero reconocimiento de que todo *arché* es sólo el resultado de un juego de fuerzas, sólo voluntad de poder; de este modo se vuelve a un Nietzsche «desenmascarador», que Heidegger retomaría literalmente. Si, como creo que hace Schürmann, se quiere evitar esta conclusión, entonces el riesgo es el de pensar que, una vez descubierto que los *archai* son acontecimientos, es posible un acceso al ser diferente y alternativo respecto al que la metafísica ha llevado a cabo, fundamentado en la asunción de *archai* y de *Gründe*. En este caso, sin embargo, la superación del pensamiento metafísico de los *archai* conduciría a una especie de teología negativa o mística, en la ilusión todavía de captar de algún modo el ser en su diferencia e irreductibilidad respecto a los principios y a los fundamentos imaginados por la filosofía del pasado. Es un riesgo que no creo que esté del todo ausente del trabajo, extraordinariamente penetrante por otra parte, de Schürmann –que parece oscilar entre una salida foucaultiana (las *episteme* como puros efectos de juegos de fuerza) y una salida «mística». Ciertamente, esta última está ampliamente autorizada por el mismo Heidegger, justamente en la medida en que en sus textos, junto a la «descripción» del ser en términos de acontecimiento, se da siempre también (pienso en las páginas conclusivas de *El ser y el tiempo*)[5] la aspiración a una situación en la que el ser nos hable de nuevo «en persona». Sin embargo, aquí se esconde un posible malentendido del mismo Heidegger: si, al ir *más allá* de sus acontecimientos (los *archai* que cada vez, *je und je*, han dominado la

4. Véase R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París, Seuil, 1982.
5. Véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1982.

metafísica), hemos de acceder de algún modo, aunque no sea fundante, al ser, entonces la empresa de superación de la metafísica acaba en una nueva metafísica, en una nueva «representación» o concepción (*Begriff*) del ser. Pero el *An-denken* al que Heidegger nos ha remitido no puede ser concebido como una rememoración que «recupera» el ser como algo que podemos encontrar cara a cara; la rememoración recuerda al ser justamente como lo que se puede solamente recordar, y nunca re-presentar. Esto equivale a decir, como Heidegger con frecuencia lo hace, que el acontecimiento del ser ha de ser entendido no sólo en el sentido subjetivo del genitivo (los *archai*, las épocas son acontecimientos que pertenecen al ser, no sólo eventos de los entes), sino también, inseparablemente, en sentido objetivo: el ser no es otra cosa que sus acontecimientos. Esto significa, sin embargo, que el ser no es nunca pensable como una estructura estable que la metafísica habría solamente olvidado y que se trataría de volver a encontrar. Pero esto, pensado profundamente, es lo que creo que se debe llamar «nihilismo» de Heidegger. La superación de la metafísica se puede realizar sólo en la medida en que, como escribe Heidegger del nihilismo nietzscheano, «del ser como tal ya no hay nada»;[6] la superación de la metafísica no es la inversión del olvido metafísico del ser, es este mismo olvido (el nihilismo) llevado a sus últimas consecuencias. Heidegger no puede huir de esta conclusión, si no quiere volver a encontrarse pensando el ser como *arché*, *Grund*, estructura estable.

Si Heidegger confiere sentido a Nietzsche al mostrar que la voluntad de poder, por decirlo así, es «destino del ser» (y no puro juego de fuerzas a desenmascarar con la crítica de la ideología), Nietzsche da sentido a Heidegger al aclarar que el destino del ser (si ha de ser pensado fuera de la metafísica) es el nihilismo; esto significa que el ser se despide de su configuración metafísica no (*sólo*) cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando *se da* en la forma de lo que no *es*, sino que *ha* (ya siempre) *sido* y está vigente sólo como recuerdo, en una forma desvaída y *débil*. A este destino de debilitamiento del ser –que disuelve la forma autoritaria y, en el fondo, violenta en la que se ha presentado siempre el «fundamento»– perte-

6. Véase M. Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*

nece el nexo, tan central en el primer y segundo Heidegger, entre acontecimiento del ser y mortalidad del hombre (ya que las aperturas de la historia como destino en las que las cosas vienen al ser son epocales y no «eternas», sólo porque no son eternas las generaciones, los «ser-ahí», por las cuales y gracias a las cuales aquéllas se iluminan); y a este destino pertenece también el proceso de disolución que Nietzsche describe en *El crepúsculo de los ídolos*, en el capítulo titulado «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula», esto es, justamente la disolución de los *archai* y de las pretensiones de objetividad que caracterizan el desarrollo de la filosofía occidental. Este ser que, como escribe Nietzsche en un pasaje citado por Heidegger, «se evapora» no es sólo una imagen falsa del ser que debería ser sustituida por una más sólida y verdadera; es justamente ese ser que, después de Nietzsche, puede «desvelarse», en el pensamiento posmetafísico, como no identificable con el objeto, el *arché*, el fundamento, sino como un «envío» al que el pensamiento corresponde con el *An-denken* o celebrando «fiestas de la memoria».

El Nietzsche «italiano»

¿Hay una característica específica del «Nietzsche italiano», esto es, de las interpretaciones que se han dado de Nietzsche en Italia en el ámbito de esa «Nietzsche-Renaissance» que ha implicado a buena parte del pensamiento occidental de las últimas décadas, al menos a partir de la publicación de los dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger (1961)? Si se recorren las actas de los grandes congresos internacionales sobre Nietzsche que se desarrollaron en los años sesenta y setenta (pienso en el de Royaumont, en 1964, y en la semana de Cérisy de 1972) se ve que los únicos nombres italianos que aparecen (salvo la excepción de mi invitación a Royaumont en 1964) son los de Colli y Montinari, es decir, los de los editores de la nueva edición crítica de las obras del filósofo, cuya traducción italiana se empezó a publicar en 1964 y hoy se imprime, además de en alemán, en las principales lenguas del mundo. Se tiende, pues, a pensar que la contribución italiana al renacimiento nietzscheano ha sido sobre todo de carácter editorial y filológico: la edición Colli-Montinari, de hecho, ha tenido el mérito decisivo de poner a disposición de los lectores un texto por fin fiable de las obras de Nietzsche y, sobre todo, de dar a conocer en su redacción original, íntegra y sin manipular, los fragmentos póstumos de los últimos años, de donde los primeros editores, como se sabe, habían extraído esa obra, si no inventada, por lo menos en gran parte «construida», que fue *La voluntad de poder*. Ahora, sin quitar nada a los méritos de Colli y Montinari (ambos ya desaparecidos) como editores, es un hecho que su lectura de Nietzsche, de la que dan testimonio principalmente las notas críticas que acompañan los diversos volúmenes de la edición,[1] no se caracterizó

1. Colli recogió estas notas en un volumen de *Scritti su Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1980; de M. Montinari véase: *Che cosa ha "veramente" detto Nietzsche, op. cit.*; y *Su Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1982.

nunca en un sentido fuertemente teórico; o, al menos, no entró nunca en diálogo productivo con las interpretaciones que se presentaban en

esos años, y que giraban (no sólo en Italia) en torno a las tesis de Heidegger. Realmente, Colli tenía, más que Montinari, marcados intereses teóricos, vinculados también a su lectura de Nietzsche;[2] pero estos intereses, explícitamente polémicos también contra la filosofía contemporánea y contra las excesivas actualizaciones del pensamiento de Nietzsche, le llevaban más bien a una relectura de la filosofía presocrática inspirada en Schopenhauer y en el joven Nietzsche, el del libro sobre la tragedia y el de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En cuanto a Montinari, lo único que se propuso siempre fue restituir una imagen filológicamente fundada de Nietzsche, combatiendo sobre todo, a través de un cuidadoso análisis de los manuscritos, la imagen del Nietzsche nazi, antisemita, antidemocrático, etc., que su hermana había difundido a principios de siglo, sin propensión alguna, sin embargo, a considerarlo un filósofo cargado de futuro, tal como, por el contrario, les parecía a otros en los mismos años. En un cierto sentido se puede decir que la edición Colli-Montinari, tanto en su concepción inicial como en las perspectivas teóricas que la guiaron, pertenece totalmente a esa fase de la *Nietzsche-Forschung* preocupada sobre todo por su «desnazificación», y que comprende gran parte de los trabajos sobre Nietzsche publicados en los años cincuenta, sobre todo en Alemania y en los países anglosajones. Por lo demás, la situación histórica de la edición Colli-Montinari merece ser recordada justamente porque muestra, no sólo negativa sino también positivamente, un rasgo esencial que, en todo caso, ha acompañado las relecturas italianas de Nietzsche en las recientes décadas: su profunda connotación política. El proyecto de publicar una edición completa y crítica de las obras de Nietzsche había sido presentado originalmente (años cincuenta) a la editorial Einaudi, fortaleza entonces de la cultura de izquierdas italiana, la cual, después de acaloradas discusiones, decidió no hacer nada de esto. Justamente como consecuencia de esta historia algunos asesores y redactores de la época dejaron Einaudi y confluyeron en la nueva editorial Adelphi, que emprendió la publicación. La connotación «de izquierdas», sin embargo, en muchos sentidos siguió siendo determinante para la edición de Nietzsche: Montinari era,

2. Véase su *Dopo Nietzsche*, Milán, Bompiani, 1974.

de hecho, en los años cincuenta, un comunista militante, y también este hecho contribuyó seguramente a facilitarle el acceso al Nietzsche Archiv de Weimar, en la, entonces, República Democrática Alemana.

Como consecuencia también de este origen, además de por la convicción personal de los dos editores, la edición crítica, publicada por Adelphi a partir de 1964, persiguió siempre el propósito más o menos explícito de despojar a Nietzsche de la imagen demoníaca que en él había impreso el nazismo (y en Italia el fascismo mussoliniano), combatiendo, sin embargo, al mismo tiempo, la que a Colli y Montinari les parecía una suerte de nueva mitologización de Nietzsche por parte de los que, desde principios de los años sesenta y sobre todo bajo la influencia de Heidegger, habían empezado a ver en él un maestro de la filosofía del futuro, libre por fin de la metafísica y de la esclavitud de la representación. Es principalmente en los autores de esta orientación[3] donde hay que buscar una imagen «italiana» de Nietzsche fuertemente caracterizada en sentido filosófico-teórico. Y sin embargo, para acabar el discurso sobre el sentido de la edición Colli-Montinari, no es, después de todo, verdad que ésta no presente un Nietzsche con connotaciones claras. El propósito de señalar su «inactualidad», que se expresa ante todo en la preferencia por un trabajo estrictamente filológico sobre los textos y además en el esfuerzo por reducir el énfasis propio de quien busca en Nietzsche al profeta de una nueva filosofía, acaba por dar lugar a una visión de Nietzsche que privilegia las obras juveniles, schopenhauerianas, y las del llamado período «ilustrado» (desde *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia*), concediendo menos importancia a los escritos posteriores, en los que Nietzsche realiza su máximo esfuerzo «sistemático», y que son también los preferidos por los lectores de Nietzsche filosóficamente más comprometidos, como Löwith, Baeumler, Jaspers, Heidegger. Quizá no sea casual que la edición Colli-Montinari, en la traducción italiana, concluya justamente ahora (faltan pocos escritos filológicos) con la publicación de un

3. Sobre todo Massimo Cacciari y yo mismo; pero también, con modulaciones diferentes: N. M. De Feo, *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari, 1965; F. Masini, *Lo scriba del caos*, Bolonia, Il Mulino, 1978; C. Sini, *Semiotica e filosofia*, Bolonia, Il Mulino, 1978; E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia*, Nápoles, Guida, 1983; V. Vitiello, *Utopia del nichilismo*, Nápoles, Guida, 1983; S. Givone, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milán, Il Saggiatore, 1988 (trad. cast.: *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, Madrid, Visor, 1991).

volumen de *Frammenti postumi 1869-1874* (preparado por M. Carpitella), que confirman la imagen de Nietzsche preferida por Giorgio Colli: un

Nietzsche crítico de la civilización decadente, del historicismo y del cientifismo, en nombre de un ideal «trágico» que se esfuerza en mantener la relación vital entre el mundo apolíneo de la forma y el mundo dionisíaco de la vida. El ideal de la restauración de una cultura trágica mediante el arte (en el que Nietzsche piensa en el período de fe schopenhaueriano-wagneriana) se le muestra finalmente ilusorio; y esto marca el nunca superado inacabamiento y la problematicidad de su pensamiento, yendo mucho más lejos que las obras de juventud; este pensamiento, sin embargo, mantiene un alcance profundamente crítico, porque desmiente toda pretensión de verdad definitiva y absoluta avanzada por cualquier formación «apolínea» (de la ciencia a la metafísica o a la moral) que pretenda hacer olvidar sus raíces dionisíacas en el mundo de la vida.

La identificación del significado antimetafísico del pensamiento de Nietzsche con este alcance «suspensivo», a modo de *epoché* de tipo fenomenológico que remite todo enunciado categorialmente articulado al mundo de la vida, pensando que así lo sitúa en su verdad, no es tampoco de tan bajo perfil teórico como uno se ve inducido a creer. Quiero decir que, por ejemplo, frente al «Nietzsche francés», tal como aparece en los escritos de Foucault, Klossowski, Deleuze y Derrida (con todos las diferencias que haya que reconocer entre ellos), este Nietzsche crítico-suspensivo contrapuesto al Nietzsche con pretensiones sistemáticas de las últimas obras no parece tan inactual y marginal. ¿Hay verdaderamente mucho más que esta *epoché* en el Nietzsche afirmativo de Deleuze y, sobre todo, en el Nietzsche de la verdad plural de la que habla Derrida, contraponiendo su lección auténticamente ultrametafísica a las persistentes preocupaciones «ontológicas, demasiado ontológicas» de Heidegger y sus secuaces?

A partir de este interrogante, probablemente, se debería buscar la especificidad del Nietzsche italiano; si éste no es sólo, o principalmente, el de Colli y Montinari, se distingue del Nietzsche francés justamente por un más marcado intento «constructivo», imbuido, en su origen, por las mismas preocupaciones políticas que habían inspirado la empresa de la edición crítica. Tanto en los trabajos nietzscheanos de Cacciari (ante todo: *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da*

Nietzsche a Wittgenstein, Milán, Feltrinelli, 1976) como en los míos es reconocible, aunque con resultados y trayectos diferentes, el esfuerzo por superar la imagen de un Nietzsche exclusivamente «crítico», en los límites de la mera reproposición de temáticas fenomenológicas o existencialistas; este esfuerzo se lleva a cabo ante todo tomando en serio los grandes temas de la interpretación heideggeriana de Nietzsche (la crítica de la metafísica, la relación entre nihilismo y técnica moderna) con una atención constante al significado histórico-político del pensamiento nietzscheano. Sin embargo, los resultados del trabajo de Cacciari y del mío son profundamente diferentes: Cacciari lee en el nihilismo y en la voluntad de poder nietzscheana la afirmación incondicionada de una razón que ya no es clásica porque ya no está limitada por ningún residuo metafísico, haciendo así de Nietzsche todo lo contrario a ese maestro del irracionalismo contemporáneo que habían visto en él tanto Lukács como Baeumler o Spengler. Si, de este modo, Nietzsche se libera de la imagen sustancialmente decadente en la que había estado reprimido por las lecturas de principios del siglo XX (empezando por la de Dilthey, para quien Nietzsche es un típico «filósofo de la vida», de los que florecen en las épocas de disolución de las grandes visiones metafísicas) y se sitúa en la perspectiva inaugurada autorizadamente por Heidegger, que lo ve, por el contrario, como la culminación de la racionalidad técnico-científica occidental (justamente en cuanto que ha liquidado todo género de límite metafísico, de esencias, naturalezas y normas, que pudieran oponerse a la voluntad de poder del sujeto moderno), en la lectura de Cacciari él no es el que anuncia alguna liberación o emancipación, sino sólo el que sostiene un último y desencantado «realismo». Este tono, que el pensamiento de Cacciari ha mantenido más allá también de sus estudios nietzscheanos, corresponde bastante bien a una determinada época de la historia de la cultura italiana, sobre todo de la de izquierdas, en la que la crítica de los dogmas metafísicos del marxismo se ha llevado a cabo con una actitud que me parece que se puede definir un poco masoquista: basta de las ilusiones historicistas y humanistas que todavía impregnan la filosofía de Marx y vía libre, por el contrario, a una visión lúcida, «despiadada» –a veces hasta un poco dandy– de la situación en la que se encuentra el hombre al final de la modernidad. El carácter constructivo que, sin embargo, se ha de reconocer también

en estos rasgos de la lectura de Cacciari consiste en el esfuerzo por captar la relación positiva, y no sólo crítica, de Nietzsche con la modernidad y sus aspectos determinantes, como la ciencia y la tecnología.

En cuanto a la lectura de Nietzsche que yo mismo he propuesto en el libro de 1974, también ésta tiene sus raíces en la interpretación heideggeriana. Piensa a Nietzsche como el que anuncia un pensamiento posmetafísico que se funda, ante todo, en el nihilismo como disolución del ser identificado con la presencia, la objetividad, lo manipulable. Lo que Heidegger llama metafísica, y Nietzsche nos ayuda a superar, es lo que en lenguaje marxiano se llama alienación ligada a la división del trabajo social. En un espíritu muy próximo al movimiento del 68, el acercamiento entre metafísica en el sentido heideggeriano y alienación marxiana lleva a pensar que la revolución, si se da, sólo podrá lograrse cuando se eliminen los persistentes residuos metafísicos que todavía pesan sobre el pensamiento de Marx, y ello, justamente, con la ayuda del la crítica genealógica de Nietzsche. El eterno retorno, en esta perspectiva, aparece como la utopía de un mundo donde, destruidas las estructuras de dominio, se pueda realizar también una reunificación, en el hombre, de esencia y existencia (la que Sartre, en *La crítica de la razón dialéctica*, pensó como apropiación del sentido de la historia por parte de los sujetos que en concreto la hacen). Aunque con posterioridad al libro de 1974 me he dado cuenta de que no es imaginable ni la superación de la metafísica en la que piensa Heidegger, ni el *Übermensch* nietzscheano, como resultado de una conciliación dialéctica, y, por lo tanto, tampoco un proceso revolucionario de tipo marxiano (ya que también el sujeto conciliado dialécticamente sigue estando estructurado demasiado metafísicamente), los rasgos esenciales de la interpretación de Nietzsche propuestos en ese libro me siguen pareciendo totalmente actuales: la idea de llevar hasta el final un nihilismo «activo», como lo llama Nietzsche, porque sólo de un debilitamiento de las estructuras fuertes del ser se puede esperar que llegue una nueva relación ya no metafísica entre ser y hombre, como la que Heidegger se esfuerza en pensar. Esta interpretación (que ha dado lugar en Italia a lo que se ha llamado el «pensamiento débil») depende estrechamente de Heidegger, pero tiene la característica de no «tomar en serio» lo que el mismo Heidegger dice de Nietzsche, al verle solamente como el último pensador de la meta-

física: se trata, por el contrario, de ser fieles a Heidegger más allá de la letra de sus escritos, reconociendo que para superar verdaderamente la metafísica (la reducción del ser a la presencia, a la objetividad etc.) hay que seguir a Nietzsche en el camino del nihilismo, de acuerdo, por otra parte, con una indicación que el mismo Heidegger da en la conferencia sobre *Tiempo y ser*, cuando escribe que para pensar auténticamente hay que «dejar que se pierda el ser como fundamento».

Puede que ésta sea una impresión poco objetiva, propia de alguien demasiado activamente «interesado» como para ser verdaderamente un informador fiable; sin embargo, me parece que, aunque expuestas aquí muy sumariamente, las lecturas italianas de Nietzsche[4] se caracterizan, respecto a las francesas, por una relación más estrecha (y quizá también más «ideológica») con la actualidad política, ya que en los años setenta se formularon en contacto intensísimo con los movimientos de extrema izquierda; y que, justamente por esto, muestran la tendencia a no contentarse con un Nietzsche solamente crítico-suspensivo, sino que se esfuerzan en interpretarlo en un sentido más pleno, como posible punto de referencia de una filosofía posmetafísica. Por estos dos caracteres, creo, estas lecturas se distinguen con bastante nitidez de las francesas, que, a pesar del indudable *engagement* ([compromiso] ¿se puede decir, sin parecer demasiado sartriano?) político de filósofos como Foucault y Deleuze, más acá de los Alpes parecen más marcadamente próximas a experiencias artísticas y literarias, ligadas (con frecuencia por hilos muy precisos también) al espíritu de las vanguardias. Justamente es un cierto esteticismo lo que tiende a hacer que, aunque se vea en Nietzsche al gran destructor de la tradición metafísica occidental, las interpretaciones francesas más significativas acaben por reducir su alcance subversivo a la «suspensión» de las pretensiones metafísicas de toda sedicente verdad, valor, construcción simbólica, como si todo, para la filosofía, se pudiese reducir a un poner en guardia contra todo lo que cree elevarse, apolíneamente, por encima del dionisíaco mundo de la vida. Tal vez, sin embargo, tanto Nietzsche en sus tentativas sistemáticas como la filosofía hoy encuentran difícil contentarse con estas conclusiones.

---

4. Véase, para una información más amplia, el libro M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, *op. cit.*

Nietzsche 1994*

Ciento cincuenta años del nacimiento de Nietzsche: no son muchísimos, sin embargo, tal vez para un autor como Nietzsche, que en tantos sentidos se ha considerado intempestivo, póstumo, destinado al malentendido, lo más correcto en esta circunstancia no es tanto volver a evocar, volver a hacer presente a un ausente, sino instalarse decididamente en la distancia e intentar mirar la situación actual de su *Wirkung*, de su fortuna, de sus efectos en nuestra cultura. En definitiva, no intentaremos iluminar este o aquel aspecto de la filosofía de Nietzsche, volviendo a examinar sus textos, sino tomar en consideración algo que, ciertamente, es mucho más huidizo, y expuesto a identificarse con impresiones y opiniones, esto es, el estado de las interpretaciones hoy.

Aunque, al no poder ni querer proponer un inventario bibliográfico completo, se partirá aquí de una impresión, la relativa arbitrariedad del punto de partida se podrá rescatar en las reflexiones a las que dará lugar (en el fondo, así funcionaría también una exploración que pretendiera ser completa, objetiva, documentada...).

La impresión de la que propongo partir es ésta: que la imagen de Nietzsche hoy tiende a adquirir de nuevo esos caracteres «estéticos», o esteticistas, que en las décadas pasadas –digamos, a partir de los primeros años sesenta– parecían haber sido superados por la imagen de un Nietzsche más político. Se entiende que el término político no tiene aquí un significado restringido, puesto que casi nunca se ha pensado que sea posible vincular a Nietzsche a un programa político determi-

* Este texto se leyó el 15 de octubre de 1994 en un congreso organizado por la Universidad de Buenos Aires con ocasión del 150 aniversario del nacimiento de Nietzsche.

nado, haciendo de él el ideólogo de un partido, de un movimiento, el profeta de una forma ideal de sociedad, etc. La excepción más llamativa y desdichada la representa, naturalmente, la pretensión de los nazis de enrolarlo entre los partidarios de la discriminación racial, del Estado totalitario, de la violencia ilimitada. Tal vez, sin embargo, el recuerdo candente de la utilización nazi ha vacunado a los intérpretes de las décadas posteriores contra los riesgos de la politización excesivamente literal, trivial, instrumental. Sigue siendo verdad, no obstante, que, en el período en el que pienso, y que incluye también el 68 de la protesta estudiantil y los años inmediatamente posteriores en los que una buena parte de los intelectuales europeos se sintió implicada en algo que, entonces, aparecía como un movimiento revolucionario en algún sentido, no se vio a Nietzsche, en general, como un autor cuyo pensamiento se pudiese resolver en términos de una poética, de un programa de arte, o, tampoco, de una teoría de la existencia del artista. El libro que publiqué en 1974, y que se centraba en la idea de que el ultrahombre de Nietzsche podía ser, en múltiples sentidos, la más auténtica realización del hombre no alienado de Marx, aunque haya levantado numerosas discusiones y objeciones, no creo que haya suscitado escándalo por excesivamente político. Por poner un ejemplo concreto: un título como el del libro de Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as literature*,[1] que recientemente ha tenido un gran éxito en Estados Unidos, se habría considerado probablemente como una expresión crítica y limitadora en los años en los que Foucault y Deleuze remitían a Nietzsche para poner en discusión la sociedad burguesa, el capitalismo, etc. Es verdad que la lectura «esteticista» de Nietzsche, cuya última expresión es precisamente la obra de Nehamas, tiene sus raíces justamente en Francia, incluso en autores como los dos citados; pero en los años sesenta y setenta su aspecto estético se dejaba como en la sombra, a favor de preocupaciones que se pueden legítimamente llamar, aunque en el sentido amplio del que hablaba, políticas. Si se vuelven a leer hoy los dos volúmenes que recogen las actas del coloquio sobre Nietzsche celebrado en Cérisy La Salle en julio de 1972[2] se puede captar, desde las pocas líneas que ilustran la obra en la

1. *Nietzsche. Life as literature*, Harvard, Harvard University Press, 1987.
2. *Nietzsche, aujourd'hui*, *op. cit.*

página cuatro de cubierta, una característica mezcla de tensión política y de vanguardismo literario, una mezcla que, sin embargo, en los términos mismos en los que se formula, muestra la intensidad, y en mi opinión el claro predominio, de la dimensión «política». «[...] El coloquio [...] confronta las lecturas más subversivas de Nietzsche con exégesis estilísticas, filosóficas, políticas, despojadas de cualquier academicismo. Los subtítulos de los dos volúmenes retoman los temas de la intensidad de la libido, del complot, de la máscara, pero también el cuestionamiento de todo humanismo, aún revolucionario, que sería, en primer lugar, *béance* o parodia, crucifixión de Dionisos en el éxtasis imposible de un mundo transfigurado [...].» Naturalmente, se observará inmediatamente que aquí se cuestiona también el «humanismo revolucionario», a favor de términos como parodia, *béance*, éxtasis imposible. Pero inténtese imaginar una presentación similar fuera del clima ante todo político de aquellos años. Son los años en los que en Italia, por ejemplo, los debates culturales organizados por los llamados «ayuntamientos rojos» se dedicaban a Nietzsche y al nihilismo, y reunían a miles de personas que, ciertamente, no se habrían movido para acudir a un encuentro académico o de interés estético-literario. Aunque oscura y confusamente, en aquellos años se buscaba en Nietzsche no sólo al crítico «moralista» de la cultura burguesa, sino también al teórico de una posible alternativa cargada de implicaciones políticas y sociales. Este alcance revolucionario de la filosofía de Nietzsche estaba ya entonces, en los principales intérpretes franceses presentes en Cérisy, fuertemente caracterizado en sentido estético, como ahora intentaré aclarar, pero este carácter no se mostraba nunca separado de un discurso cuyo tono seguía siendo principalmente político. El *Antiedipo* de Deleuze y Guattari quizá nos pueda parecer hoy una «metafísica de artista», como diría Nietzsche. Entonces, sin embargo, se leía, y muy probablemente también se escribió, con intenciones de aplicación política más o menos inmediata.

Lo que sucede hoy, y creo que de ello da testimonio la popularidad de un trabajo como el de Nehamas no sólo en el ambiente cultural anglosajón, se puede describir como una liberación del componente esteticista de aquellas interpretaciones «francesas» de Nietzsche respecto al revestimiento «político» en el que entonces estaban encerradas. Así, en Cérisy (donde, por poner un ejemplo más elocuente todavía, la

intervención de Lyotard se titulaba: *Notes sur le retour et le Kapital*), cuando Pierre Klossowski (que había publicado tres años antes su libro sobre *Nietzsche et le cercle vicieux* –traducido al italiano sólo a principios de los años ochenta, y lo recuerdo porque esto también me parece un síntoma-) hablaba de la doctrina del eterno retorno como base de un paradójico complot subversivo dirigido a subvertir las bases mismas del orden social sin proponerse nunca, sin embargo, la instauración de un orden nuevo, proponía una postura, sí, de tipo fundamentalmente estético y literario, pero también tenía que medirse (en la discusión que se recoge en el volumen) con una serie de objeciones y preguntas de tono principalmente político.

Si nos preguntamos qué ha quedado hoy de todo aquel nietzscheanismo que se expresaba en eventos como el coloquio de Cérisy, probablemente habrá una única respuesta: ha quedado el Nietzsche deconstructivista de Derrida, esto es, justamente el aspecto estético-literario, despojado del revestimiento político, al menos en el sentido de mi hipótesis. El libro de Nehamas, por lo que tiene de original y fruto de una investigación independiente, es sintomático también como expresión de la última afirmación de la lectura deconstructivista de Nietzsche en la cultura contemporánea, no sólo americana.

La intervención de Derrida en Cérisy (titulada *La question du style*) era el texto que después se convirtió en un libro autónomo con el título de *Éperons*, espuelas, conservando el subtítulo de *Styles de Nietzsche*; es el escrito en el que Derrida discute con mayor amplitud la lectura heideggeriana de Nietzsche y acaba, provocativamente, con la exégesis, si se puede decir así, de la frase de Nietzsche –«He olvidado el paraguas»– que los editores encontraron entre los manuscritos póstumos y se ha publicado en uno de los volúmenes de la edición crítica. Aquí no se trata, ni sería posible, de volver a recorrer el complejo discurso de Derrida en estas páginas. Se puede, sin embargo, recordar que aquí se encuentran sintetizados los motivos que diferencian la lectura derridiana y la heideggeriana de Nietzsche: al interés ontológico de Heidegger, a su permanecer en el horizonte de la onto-logía (por tanto, logocentrismo, obsesión de lo propio, de lo auténtico, etc.) Derrida contrapone la referencia a lo indecidible, a la ambigüedad de la diferencia sexual y, sobre todo, a la ambigüedad del *Geben (es gibt Sein, Gabe)*, del don. El tema del don (con una explícita referencia también a Mauss,

aunque sea a través de una página de Rodolphe Gasché, véase pág. 278) como alusión a la economía «en sentido estricto» –pero se podrían buscar otros indicios– da testimonio de la continuidad de estas páginas derridianas con la tradición de lectura francesa de Nietzsche: no sólo Klossowski, sino, antes que él, Bataille, y probablemente Blanchot y el hegelianismo «existencialista» del París de los años treinta-cuarenta.

Con esta acumulación de referencias estoy intentando aclarar por qué este ensayo de Derrida me parece característico de los problemas frente a los que todavía hoy, o de nuevo hoy, se encuentra la interpretación de Nietzsche. La que he llamado lectura «política» de Nietzsche podría, con razón, identificarse, o al menos vincularse en muchísimos aspectos, con la lectura heideggeriana; mientras en los años sesenta-setenta la corriente francesa de interpretación de Nietzsche, que se remonta a Bataille y a Klossowski, se había mantenido bastante cerca del Nietzsche de Heidegger (cumplimiento de la metafísica, profeta de la salida nihilista de la civilización occidental moderna) justamente en virtud de un cierto predominio del interés político, que se concretaba en una visión de Nietzsche como expresión suprema de la conclusión nihilista de la historia del Occidente moderno (y, por tanto, también del fracaso de sus estructuras políticas), en los años recientes la separación de Nietzsche de este horizonte político (crítico, revolucionario, etc.) se ha acentuado, hasta el punto de hacer más nítida la fractura entre el Nietzsche heideggeriano y el Nietzsche «francés», en una oposición que, por ahora, creo que acaba con el predomio de este último. Nehamas (y Rorty) *docet*.

El Nietzsche que nos entrega la historia de esta cambiante fortuna interpretativa es un Nietzsche que ya no es, en ningún sentido, político, sino «estético». Su caracterización más clara e incisiva es la que podemos encontrar, en el mismo congreso de Cérisy, en la intervención de Klossowski, a la que ya me he referido. Klossowski (dicho muy sumariamente) ve el pensamiento nietzscheano como una suerte de revolución estética permanente. Contra la nivelación y estancamiento que amenazan a la humanidad actual, donde predomina un «acuerdo tácito entre moral institucional y teoría darwiniana», la doctrina del eterno retorno entendido como círculo vicioso, puro sinsentido del devenir, constituye según Klossowski el principio de selección en virtud del cual Nietzsche quiere urdir un complot cuyo fin es

minar la sociedad de la nivelación. El complot, sin embargo, justamente porque su criterio de selección es el círculo vicioso, no es una modalidad de acción provisional, que acabaría con la instauración de un orden diferente. En este caso no haría sino repetir el carácter institucional, nivelador, del orden que quiere combatir. El círculo vicioso exige que el complot se caracterice como pura experimentalidad abierta siempre de nuevo, nunca aquietada por ningún resultado. «La experimentación es esencialmente el acto, o el tipo de actos, que se reserva el privilegio de fracasar. El fracaso de una experiencia revela más que su logro» (pág. 102). Los otros términos con los que Klossowski ilustra esta teoría son los de «delirio» y «formación patológica», cuyas implicaciones políticas, en el debate de Cérisy, interlocutores como Derrida, Deleuze o Lyotard, captaron muy bien y discutieron. En toda esta discusión la estética no adquiere nunca un peso central: sin embargo, bien mediante lo patológico y el delirio, que no son ajenos a la tradición literaria surrealista a la que también Klossowski se refiere, y en general a muchas poéticas de origen romántico, bien mediante el término más próximo de «parodia» (otro medio característico del complot), es justamente un resultado estético lo que finalmente se dibuja. Estético incluso, y sobre todo, en el sentido «esteticista» de acto que no fundamenta la historia, que no da lugar a instituciones, que se agota en su carácter puntual y que, sin embargo, en esta forma justamente, configura su «grandeza» y alcance «revolucionario».

Aunque el libro de Deleuze sobre *Nietzsche y la filosofía* es de 1962, es decir, anterior a la formulación más madura y amplia de la interpretación klossowskiana (*Nietzsche y el círculo vicioso* se publica en 1969; pero están las páginas sobre Nietzsche de *Sade mon prochain*, de 1947 y, después, los ensayos que acaban en el volumen *Tan funesto deseo* de 1963), es verdad lo que escribe de él Maurizio Ferraris en su *Nietzsche e la filosofia del Novecento*: esto es, que el trabajo interpretativo de Deleuze es «la expresión más rica de la actitud exegética inaugurada por Bataille-Klossowski»,[3] y que, añadiría yo, sigue siendo característico de todo el Nietzsche «francés» hasta Derrida. En Deleuze, el complot klossowskiano se convierte en la infinita afirmación que lleva al fracaso a cual-

3. M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento, op. cit.*, pág. 121.

quier pensamiento meramente reactivo y que se niega a cualquier conciliación dialéctica, de modo que acaba por resolverse en una recuperación del vitalismo bergsoniano, cuyos pliegues místicos asumen aquí el aspecto de una tensión revolucionaria, marcada intensamente también por rasgos políticos que explican la popularidad de Deleuze en los movimientos de protesta radical de los años setenta, hasta esas franjas extremas que, en Italia, tomaron el nombre de «autonomía obrera»: los recuerdo porque me parecen una manifestación característica del nihilismo sin esperanza de construcción histórica, sin perspectiva de convertirse en «estado», que une el Nietzsche afirmativo de Deleuze al Nietzsche pensador del complot de Klossowski.

Sin embargo, lo que quiero subrayar, dejando de ilustrar ya las tesis de Deleuze, es que de la línea interpretativa Bataille-Klossowski-Deleuze hoy queda vivo justamente sólo el Nietzsche deconstruccionista de Derrida, que continúa en el libro de Nehamas. Este Nietzsche menos político y más literario, cuyo pensamiento se resolvería en oponer a la metafísica el redescubrimiento del «estilo» como única vía de salida, sigue siendo el Nietzsche de Bataille y de Klossowski, pero despojado de los caracteres más estrictamente políticos, o «metafísicos» también, si se quiere, que, por el contrario, tenía todavía para Deleuze. La impresión de la que he partido, y que, obviamente, se puede convertir en duda, pero que encuentro suficientemente fundada y significativa, es que de la interpretación de Deleuze no quedan hoy muchas huellas, y que, por el contrario, se afirma la de Derrida, la cual, contrariamente a lo que se piensa (recuerdo una vez más el trabajo de Ferraris), no es una corriente interpretativa diferente a la de Bataille-Klossowski, sino que representa sólo su continuación más marcadamente esteticista, literaria, «impolítica».

El olvido, aunque involuntario, en el que ha caído el Nietzsche político de Deleuze, y también de Foucault y, quizá, de Lyotard, a favor del estético ciertamente tiene también, y sobre todo, motivaciones externas a la teoría, de sociología general de la cultura. Es lo que en los últimos años, cuando todavía era una novedad (que además parecía provisional) se llamó reflujo (en el cine norteamericano es el «gran frío», por ejemplo): el final de las esperanzas en una transformación radical al alcance de la mano del sistema capitalista, el final del sueño

revolucionario (chino, cubano). La mayor popularidad actual del Nietzsche estético me parece que refleja, ante todo, este cambio de

clima cultural, en el que en el pensamiento político también se ha afirmado cada vez con más amplitud la aproximación «popperiana» a los problemas, la lógica de las soluciones «por partes», una actitud pragmática que huye de los juicios globales y de las pretensiones de solución radical. Quien, a pesar de todo esto, tiene todavía el valor de referirse a Nietzsche lo hace ahora ya sólo en nombre de una «revolución» que tiene su sede en la escritura, en el estilo, en los textos, y que ya no se hace la ilusión de actuar directamente sobre las estructuras efectivas de la sociedad.

Esta desilusión, como frecuentemente ha ocurrido en la historia de la crítica filosófica de lo existente, se mitiga y se reconcilia consigo misma en nombre de la idea de que, en todo caso, lo que la voluntad de poder nietzscheana busca no puede identificarse con ningún orden efectivo, tampoco con la sociedad revolucionaria soñada por tantas ideologías, de las que la última es la marxista. Cuando Bataille, en su libro sobre Nietzsche de 1945,[4] declara que es «espantoso reducir a nivel de propaganda [se entiende que, ante todo, nazi; pero también, eventualmente, la contraria] un pensamiento que ha quedado cómicamente inoperante y que abre solamente el vacío en aquellos que se inspiran en él» (págs. 23-24), pone ya ciaramente las premisas para la noción de complot que explicitará Klossowski: el «vacío» que abre Nietzsche es aquel frente al que se encuentra cualquier necesidad radical de totalidad que se ejercite como «liberación total de la posibilidad humana» (pág. 22). La libertad, sin embargo, no puede subordinarse a ningún fin particular, tampoco a la lucha contra una forma determinada de opresión. «Sólo si no se subordina a un objeto determinado que la supere, la vida permanece íntegra» (pág. 28). Es lo que, en otro momento, Bataille llama «experiencia interior [que] es la manera misma en la que se afirma la negación radical que no tiene ya nada que negar» (ensayo introductorio de Blanchot, pág. 14). Es éste un texto muy significativo, en el que está claro que la afirmación pertenece sólo a la más total negación, precisamente la que no se contenta con negar (sólo) algo determinado, sino que va siempre más allá. Sería

4. G. Bataille, *Nietzsche, op. cit.*

interesante unir más detalladamente estos pasajes de Bataille al «hegelianismo» parisino de los años treinta y cuarenta, hasta la teoría sartriana de la imaginación después de *El ser y la nada*: en la raíz de toda afirmación se da el poder de lo negativo, que el hegelianismo existencialista de Kojève y de Hyppolite opone a la conciliación dialéctica. Y la dialéctica es también el objetivo polémico contra el que se construye el Nietzsche afirmativo de Deleuze.

No es exagerado decir que en la actual popularidad del Nietzsche estético resuena toda esta herencia del «pensamiento negativo», que contiene en sí la justificación de lo impolítico del pensamiento entendida no como postura de impotencia y de repliegue, sino como signo de nobleza del espíritu, de anhelo de infinito que, para ser verdaderamente reconocible, no puede sino presentarse en la forma de «parte maldita» (Bataille) o en la fantasía perversa de Sade (Klossowski). Señalaré de paso que la noción de perversión sobrevive quizá como huella remota, pero no demasiado, en la «torsión» de la que habla Derrida, retomando autónomamente la *Verwindung* heideggeriana; y también yo estoy, en parte, de acuerdo.

Sin embargo –aparte de la actualidad «cultural» de esta interpretación (que quizá, más que declarar a favor de su validez, debería suscitar, justamente para quien quiera ser fiel a Nietzsche, enérgicas sospechas y necesidad de alternativas...)–, ¿podemos considerar que sea éste el verdadero Nietzsche, esto es, que la experiencia interior de Bataille, el complot de Klossowski, sean lo que en definitiva significa (y puede solamente significar) Nietzsche para nosotros? Como ya he señalado, no veo una gran diferencia entre Bataille-Klossowski, por un lado, y Derrida-Nehamas, por el otro. Es verdad que Derrida y, sobre todo, Nehamas se presentan con rasgos mucho más sobrios, menos escandalosos, extremistas o, simplemente, menos místicos que sus predecesores. Ambos, aunque de distinta manera, ven la revolución nietzscheana como una cuestión de «estilo», que, en Derrida, coincide más o menos con lo que él mismo concibe y practica como deconstrucción, la cual implica una suerte de mirada «perversa» sobre los textos de la tradición, una dislocación de éstos que, no obstante, Derrida puede considerar digna de ser perseguida sólo a condición de verla como una especie de revelación de la verdadera estructura metafísica del ser o (ya que, ciertamente, no acepta la primera postura) a cambio

de teorizar implícitamente su carácter afirmativo en los términos de la negatividad radical de Bataille.

En cuanto a Nehamas, piensa que el vertiginoso pluralismo estilístico de Nietzsche es el ejemplo vivido de un pensamiento que toma radicalmente en serio la ausencia de fundamentos y, por lo tanto, puede concebir el yo solamente como la creación literaria que hace de sí mismo. Creo que el sentido de la interpretación de Nehamas lo ilustra bien Rorty, que, a partir de una base análoga, ve a Nietzsche como un pensador «irónico», aunque imperfectamente, esto es, consciente de que la filosofía sólo es siempre una redescripción del mundo entre otras, una suerte de invención poética que solamente se puede presentar como obra de arte, sin pretensión alguna de legitimación «objetiva». Pero –para volver a la vinculación de este Nietzsche con sus remotos orígenes en Bataille también– si lo que importa, como dice Rorty, es que la conversación continúe y, por tanto, que nazcan siempre nuevas «redescripciones», es, en definitiva, porque la libertad se sigue pensando sólo en el sentido radicalmente negativo que tenía en Bataille.

¿Qué sucede si, frente a la (impresión de) difusa popularidad del Nietzsche estético, tomamos en serio la sospecha (inspirada justamente por Nietzsche, maestro de la sospecha) de que esta imagen corresponde demasiado pacíficamente al clima cultural y político dominante (con toda la vaguedad de esta expresión también) como para poder ser verdadera, o sólo aceptable? En otras palabras: el pensamiento que se inspira en Nietzsche ¿puede contentarse hoy con dar lugar a una rebelión meramente estético-literaria contra la tradición occidental? Aclaro: no es que aquí se vaya buscando el someter (de nuevo) a Nietzsche a usos propagandísticos o con un inmediato significado práctico-político. Lo que pretendo decir es más bien que no me parece aceptable la idea de que Nietzsche se resuelva totalmente en la teorización de un rechazo de lo existente que se identificaría con la creación artística de mundos alternativos, esto es, que produciría sólo obras de arte que se ofrecen al disfrute de una conciencia estética, que están destinadas a la galería o al museo, al teatro o al entretenimiento. Al menos, esta insatisfacción se puede referir legítimamente al mismo desarrollo teórico nietzscheano después de *El nacimiento de la tragedia*: este desarrollo, como no sería difícil mostrar con un análisis más par-

ticularizado de los textos, va justamente en la dirección de sustituir la pura revolución estética wagneriana, en la que el escrito sobre la tragedia creía reconocer el comienzo de un renacimiento de la cultura trágica, por una transformación históricamente más consistente –hasta las ideas de «gran política» que oscuramente se agitan en los fragmentos póstumos de los años ochenta–. En definitiva, ¿verdaderamente la «dinamita» de la cultura que Nietzsche quiso y creyó ser se resolvería en la teorización de una metafísica del artista, tanto pensada en la forma de la deconstrucción derridiana (que se lleva a cabo siempre en *performances* de tipo, en el fondo, artístico), como en la forma de la invención de redescripciones de uno mismo y del mundo, en las que piensan Nehamas y Rorty? Como se ve, en esta pregunta resuena también algo más que el problema «filológico» de entender qué quería decir Nietzsche: de hecho, la pregunta se puede reformular también así: ¿es verdad que la filosofía, después de Nietzsche, ha de convertirse en una actividad «meramente» estética, en la medida en que la disolución de la metafísica y de la idea misma de fundamento sólo puede dar lugar a un resultado de este tipo?

Quisiera sugerir, como conclusión provisional, que tal vez se pueda recuperar un Nietzsche diferente, aunque no político en sentido estricto (en todo caso, una síntesis renovada de las dos imágenes que aquí hemos seguido), si se sigue reflexionando sobre algunos componentes de la lectura de Bataille. Antes, volvamos un momento a las razones de Derrida, y también de Rorty,[5] contra la interpretación heideggeriana de Nietzsche –que, como hemos dicho antes, se puede considerar más próxima al Nietzsche «político»–. Derrida piensa que Heidegger se equivoca al interpretar a Nietzsche como realización de la metafísica no sólo porque Nietzsche, con el estilo de su escritura, se sitúa fuera de la tradición; también, y sobre todo, porque es erróneo creer que el pensamiento pueda salir de la metafísica si se sigue hablando en términos de historia del ser, como lo hace Heidegger. Ahora bien, sin embargo, es justamente la referencia a la historia del ser lo que defiende a Heidegger del riesgo de esteticismo, es decir, del riesgo de considerar el ejercicio del pensamiento como un mero *coup de dés*, como el acto genial, o la torsión o perversión, totalmente

5. R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia* (1989), Roma, Laterza, 1989.

imprevisible e inmotivada, de quien disloca los textos y las huellas del pasado (y así, hemos de suponer, da testimonio de su infinita libertad...). En cuanto a Rorty, reprocha a Nietzsche y a Heidegger el hecho de no ser suficientemente irónicos, esto es, de haber pretendido fundamentar la verdad de su redescripción en una estructura objetiva: para Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno; para Heidegger (aquí Rorty retoma a su modo a Derrida), la historia del ser.

Ahora bien, lo curioso es que, mientras que tanto Rorty como, de forma más matizada, Derrida y, antes, Klossowski, no pueden sino exaltar el carácter individual e individualista del ejercicio estilístico de Nietzsche (el complot de Klossowski difícilmente puede ser de verdad obra de un grupo organizado), Bataille, en su lectura de Nietzsche, rechaza explícitamente concebir la experiencia de libertad radical del pensamiento como un asunto exclusivamente individual, aunque sienta lo sugerente de esta postura (véase pág. 31). He aquí dos pasajes iluminadores: «Nietzsche no dudó de que la existencia de lo posible que él proponía [es decir: de la libertad total de la negación-afirmación, G.V.] exigiese una puesta en común. El deseo de esta comunidad lo agitaba sin descanso» (pág. 41); y poco antes: «Todo lo que se refiere a lo humano exige la comunidad de los que lo quieren. Lo que quiere llegar lejos exige esfuerzos unidos, o al menos que se sigan unos a otros, que no se detengan en lo que le es posible a uno solo [...] Una vida es sólo el eslabón de una cadena [recuerda *Humano, demasiado humano*, I, G.V]. Quiero que otros continúen la experiencia que antes que yo otros comenzaron, que otros se ofrezcan como yo, como otros antes que yo, a mi misma prueba: ir hasta los límites de lo posible» (pág. 41). Si aquí la exigencia de comunidad está motivada por la infinitud del objetivo que se propone (lo que es posible para el ser humano no puede ser lo que es posible para uno solo), pocas páginas después se vincula más profundamente al núcleo del pensamiento de Bataille, que es la noción de *dépense*-despilfarro, dispendio: «La culminación corresponde al exceso, a la exuberancia de fuerzas. Está conectada al dispendio de energías sin medida, a la violación de la integridad de los seres. Está, pues, más cerca del mal que del bien». Y en este sentido «Cristo en la cruz es la expresión más equívoca del mal» (pág. 49). El dispendio es comunicación, pero la comunicación –como lo muestra,

según Bataille, la acción de comunicación del hombre con Dios, que acontece en Cristo crucificado (véase pág. 50)– es una agresión a la integridad de los seres, es una herida: «el amor ensucia lo que une» (pág. 50). «La “comunicación” no puede llegar desde un ser pleno e intacto a otro: quiere seres en los que se encuentre puesto en juego el ser –en ellos mismos– al límite de la muerte, de la nada» (pág. 51).

No se trata sólo del hecho de que, cuando se sitúa en el infinito, el objetivo (todo lo posible para el ser humano) exija el compromiso de una comunidad y no pueda referirse al individuo aislado; sino también, y sobre todo, del hecho de que, cuando se asoma más allá del ser (¿cuánto de todo esto encontrará eco también, por ejemplo, en Lévinas?), la voluntad de afirmación necesita comunicación como autosuperación; ciertamente, «más allá de mi ser está ante todo la nada» (pág. 51); pero justamente en la apertura hacia la nada está también la posibilidad y la necesidad de comunicar con el otro. Es la posibilidad amenazadora de la muerte la que constituye la última apertura hacia la nada y la que, inmediatamente, evoca también la presencia de los otros, mortales como yo, pero que pueden continuar la interrogación radical (véase pág. 68).

Justamente la mortalidad que el existente experimenta como posibilidad nihilizadora es, en Heidegger, la raíz de la que parte el discurso sobre la historia del ser: el ser es envío, *Ge-Schick*, historia de interpretaciones que se unen unas a otras como interpelaciones y respuestas, y no se amontonan en un desorden puramente arbitrario e incomprensible, porque las aperturas de la verdad, las épocas del ser, acaban y se suceden como las generaciones mortales. La experiencia interior de Bataille, que mira más allá del ser (Heidegger, sin embargo, diría que más allá del ente), que experimenta este más allá como encuentro con la nada, como dispendio y disipación, y, por tanto, inseparablemente, como apertura a los otros, que siente junto a sí como eslabones de una misma cadena, ¿no tendrá algo que ver con la historia del ser de Heidegger? Quiero decir que en este asunto, que podemos razonablemente reconocer, está probablemente la posibilidad de reconstruir una síntesis entre el Nietzsche político de Heidegger y el Nietzsche estético que vive en Bataille y en sus herederos.

La transgresión y el complot, pensados en su más radical conexión con el dispendio, la nada, la mortalidad y la comunicación con el otro,

ponen las redescripciones rortyanas y el ejercicio derridiano de la deconstrucción en condiciones de referirse de manera no metafísica a una «lógica» diferente de la del simple *coup de dès*. En Nietzsche esta «lógica» es la de la historia del nihilismo, que llega a reconocer la ausencia de fundamento sólo al final de un proceso que requiere ser reconocido, interpretado, asumido como un destino al que es necesario mantenerse fiel. Por otra parte, al encontrar de nuevo su parentesco con el dispendio de Bataille, la historia del ser de Heidegger pierde el carácter de filosofía de la historia excesivamente rígida y metafísica contra la que las objeciones de Derrida tendrían razón. Y, finalmente, también la recuperación bataillana de la noción de don, como la encuentra en Mauss, abre significativas posibilidades de reinterpretar, en clave nihilista nietzscheana, la *Gabe*, el *es gibt Sein* de Heidegger. El acontecer del ser es don, esto es, dispendio, y, al final, vocación a la nada, a la dispersión, podríamos decir (como tal vez se habrá entendido...) al debilitamiento. Y finalmente: la «gran política» de la que hablan oscuramente los últimos escritos de Nietzsche tal vez tenga que ver justamente con una lógica del don, de la que se podría incluso reivindicar el alcance práctico, realista, en un mundo donde lo que Bataille llamaba economía restringida se muestra cada vez más insuficiente para regular las relaciones entre los individuos, las clases, las naciones.

Por este camino se puede tal vez reconocer que no hay un abismo insuperable entre el Nietzsche estético y el Nietzsche político; pero se trata de una conexión que, por ahora, parece que sólo se entrevé, y cuya profundización puede muy bien considerarse una de las tareas ante la que se encuentra nuestro pensamiento, ciento cincuenta años «después» de Nietzsche.